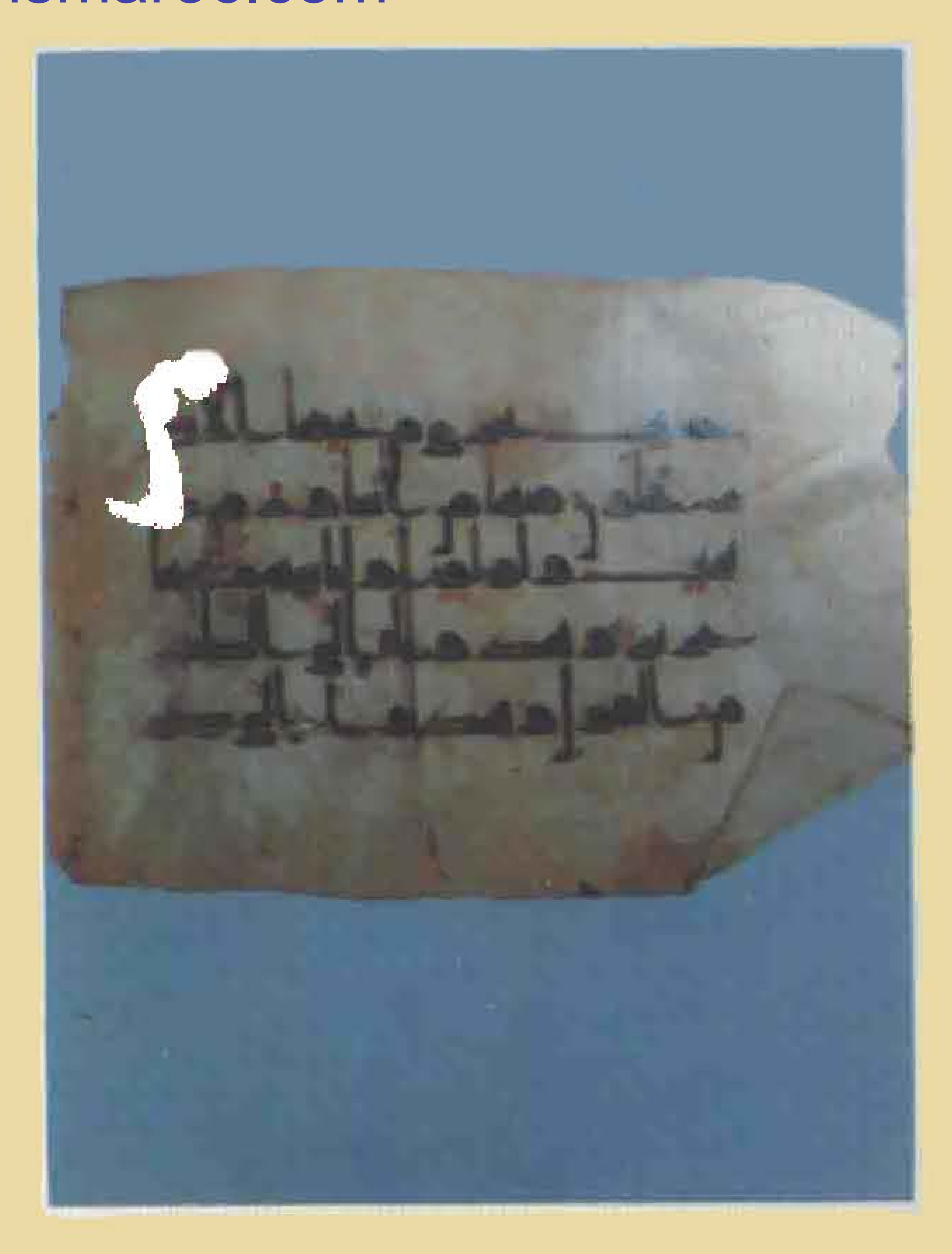
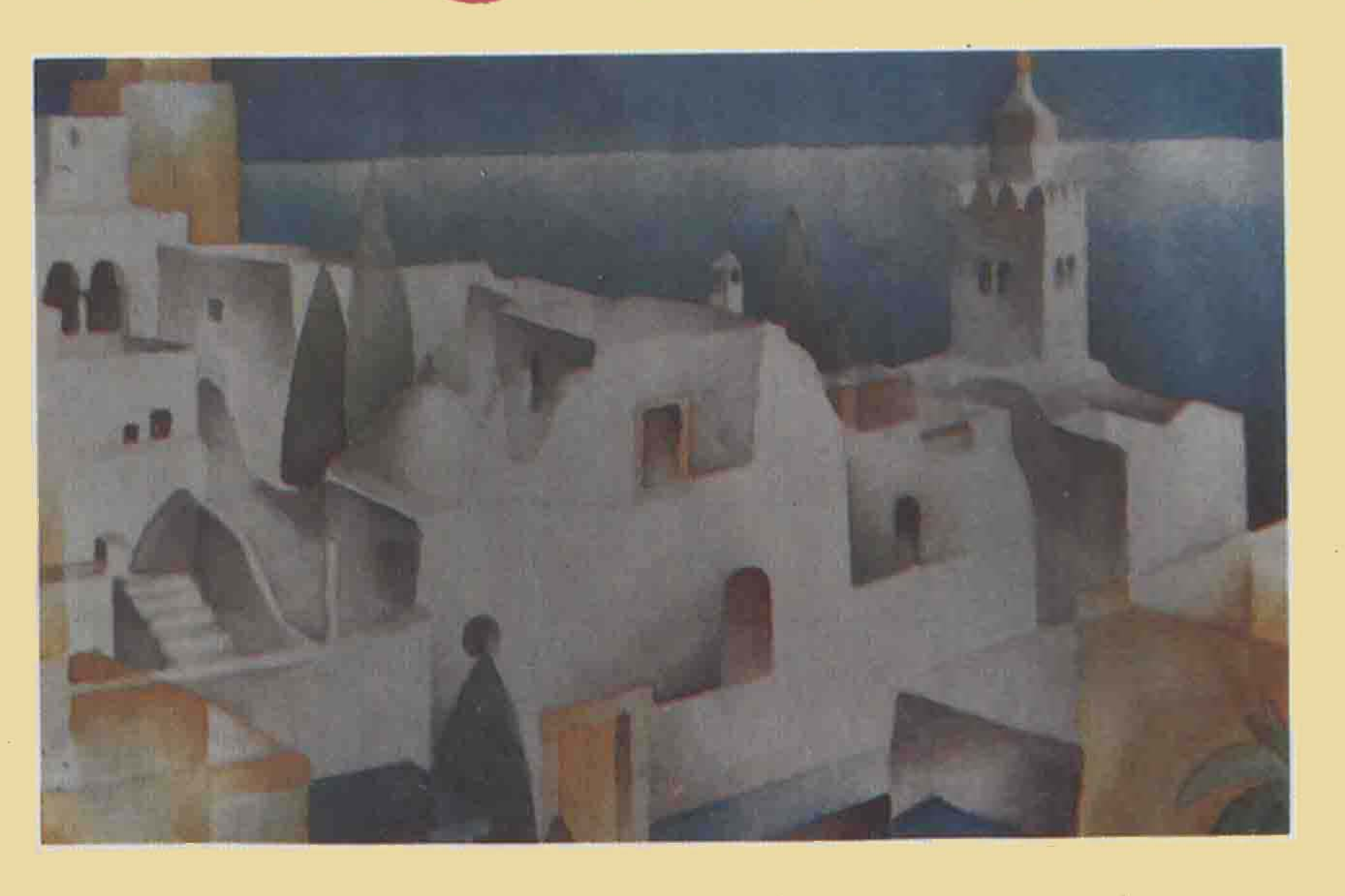
د. إبراهيم القادري بوتشيش



تاريخ الغرب الإسلامي

قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة





دار الطليعة - بيروت

تاريخ الغرب الإسلامي

قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة

د. ابراهيم القادري بوتشيش

أستاذ محاضر بجامعة مولاي إسماعيل
كلية الآداب . مكناس - المغرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

تاريخ المغرب الإسلامي

قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص.ب: ١١١٨١٣
تلفون: ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
ايلول (سبتمبر) ١٩٩٤

تاريخ الغرب الإسلامي

قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة

د. ابراهيم القادري بوتشيش

أستاذ محاضر بجامعة مولاي إسماعيل
كلية الآداب . مكناس - المغرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الإهداء

إلى شهداء الحرية بالمغرب العربي
إلى كل مدافع عن السلم وحقوق الإنسان

تقديم

تمثل الأوراق المقدمة للمناقشة في هذا الكتاب مجموعة أبحاث ساهم بها صاحبها في مؤتمرات علمية وندوات متخصصة داخل المغرب وخارجه. ولعل ما أثارته من نقاش حاد خلال تلك المؤتمرات وفي أعقابها أيضاً، شكل حافزاً لجمعها بين دفتي هذا الكتاب ونشرها بغية تعميم ذلك المناخ من الحوار الواعي والمناقشات المثمرة.

ومن نافلة القول إن هذه الأوراق ما هي إلا إفراز لما يحبل به تاريخ الغرب الإسلامي من إشكالات وقضايا ساخنة. فما إن يقتحم المؤرخ غياهب هذا التاريخ، ويحاول استكشاف سراديبه وسبر غوره وتتبع منحنياته ومنعرجاته، حتى يجد نفسه وجهاً لوجه أمام العديد من التساؤلات التي تدفع الباحث نحو المزيد من تعميق معول البحث والتنقيب. وكلما زاد في نبش تلك القضايا والحفر في تجاويفها، كلما تدفّق أمامه المزيد من الأسئلة الصعبة، والاستفسارات الملغزة.

من هذا الهاجس الذي يتقاسمه كل من عارك فضاء تاريخ الغرب الإسلامي، انبعثت كذلك فكرة تصنيف هذا الكتاب، ولا غرو فإن معظم الطروحات التي يحويها لاتزال بكراً، وحتى تلك التي سبق إثارتها من قبل، فإنها تكاد تكون في معظمها طافحة بالمغالطات والتخريجات الملغومة، والاسقاطات التي تقفز عن الواقع، مما يستدعي بداهة تصحيح بعضها، ودحض منطلقاتها المحبوكة، وتعديل البعض الآخر تأسيساً على نصوص جديدة، مع استخدام أحدث المناهج المعاصرة.

نطرح إذن هذه الأوراق للمناقشة والنقد، انطلاقاً من قناعتنا بفكرة أن إعادة كتابة تاريخ المغرب لا تستقيم إلا بالاستناد على المرجعية النقدية المبنية على الحوار الهادىء والواعي، فالنقد والفحص والمناقشة تشكل الدعائم الحقيقية لإرساء معالم مدرسة تاريخية عربية متميزة.

ولا يفوتني أن أؤكد منذ البداية أن العمل الذي أضعه بين يدي القارىء ليس سوى مساهمة متواضعة لا تسعى إلى البحث عن إجابات نهائية بقدر ما تهدف إلى وضع الأصبع على الإشكاليات المعقدة، ونحت علامات استفهام كبرى، و «التمرد» أحياناً على ما هو شائع ومتواتر، لذلك ستظل الملفات المطروحة ضمن هذه الأوراق مفتوحة للنقاش والحوار المستمر. ويبقى البعد الأساسي كامناً في ترسيخ تقاليد نقدية من أجل المساهمة في انطلاق البحث التاريخي، فإن أصبنا فذلك غاية المراد، وإلا فأجر الاجتهاد، والله ولي التوفيق.

المؤلف

حرر بمكناسة الزيتون في فاتح يناير (كانون الثاني) ١٩٩٤

- ١ -

«الطبقة» في الغرب الإسلامي بين المفهوم العام وخصوصية الواقع التاريخي

طرحت في كثير من الكتابات والملتقيات العلمية والندوات المتخصصة، إشكالية استعمال بعض المصطلحات المعاصرة لتحديد مفاهيم وقضايا ترجع إلى فترات تاريخية سابقة. لكن الملاحظ أن هذه الإشكالية رغم ضخامتها لم تطرح في إطار دراسات مستقلة تتوخى تفكيك خيوطها وتعقبها بشكل علمي، بل جاءت على هامش المواضيع والقضايا المطروحة للدراسة. لذلك نسعى في المحاولة التالية إلى تبني الرؤية الأولى التي تعول على دراسة المصطلح ذاته ومدى تطابقه مع المفهوم الذي يعكسه، ومن ثم يمكن وضع التساؤل الآتي كمنطلق: هل ثمة إمكانية لتوظيف مصطلح «الطبقة» في الحقبة الوسيطية؟.

تتضارب الآراء بخصوص هذه الإشكالية، وتختلف بين داع لاستعمال المصطلح في الدراسات التاريخية، وبين معارض لهذا الاستعمال. وإذا كان الرأي الأخير لا يكلف نفسه عناء تبرير موقفه تحت ذريعة أن «الطبقة» مصطلح معاصر من جهة، و «أوروبي النشأة» من جهة أخرى، ومن ثم له ميزات وخصائص تتعارض مع طبيعة تطور المجتمع الإسلامي، فإن الرأي الأول يبدو أكثر صعوبة للبرهنة على صحة توجهه.

ويخيل إلينا أن أسباب هذا التعارض والتصادم ناتج عن المجادلات النظرية التأملية التي غالباً ما أزاحت دراساتنا عن خطها العلمي، ونعتقد أنها قد تتقلص بمجرد ما يتم اقتحام دراسة عملية تطبيقية بعيدة عن التأمل النظري المحض الذي يتعسف في فصل المصطلح عن جذوره التاريخية وواقعه العياني. وتبدو العملية أكثر نجاعة إذا ما تمت قراءتنا لمصطلح «الطبقة» من الداخل، ومن خلال قواعد منهجية محددة تكمن في:

١ ـ دراسة عينية تتوخى الإحاطة بالإشكالية تاريخياً، بعيداً عن العموميات.

٢ ـ الارتكاز على النص والوثيقة، بدل التنظير الفضفاض.

٣ ـ عدم اتخاذ المفاهيم الأوروبية نموذجاً جاهزاً لقياس مدى صلاحية التجارب التاريخية

لمجتمعات الغرب الإسلامي.

٤ ـ مراعاة الخصوصية، وتنوع البيئات والحضارات والشروط المناخية التي تؤثر في الظاهرة الاجتماعية، وتجعلها متباينة أحياناً، ولكنها لا تتناقض مع الإطار العام الذي أفرزها.

٥ ـ الحفر في التراث المخطوط لما يختزنه من مفاتيح قد تسهم في حل كثير من القضايا الملغزة ذات الصلة بالمصطلح والمفهوم.

انطلاقاً من هذه القواعد المنهجية، سنحاول دراسة إشكالية مصطلح «الطبقة» ومدى إمكانية توظيفه في دراسة مجتمعات الغرب الإسلامي، وذلك من خلال **نموذج المجتمع المرابطي**.

إن أول تساؤل قد يطرحه الباحث بخصوص هذه الإشكالية هو: هل ثمة مبـرر «أكاديمي» يسمح باستعمال مصطلح «الطبقة» في دراسة البنيات الاجتماعية في الغرب الإسلامي؟

يلاحظ من أول وهلة أن بعض المصادر التاريخية الوسيطية استعملت المصطلح بعينه، فقد ورد عند ابن خلدون قوله:

«كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه»[1].

وإذا كان ابن خلدون قد عاش في فترة تبعد قليلاً عن الفترة التي اتخذناها كعينة للدراسة، فإن الكتاب والمفكرين الذين عاصروا الحقبة المرابطية وإن لم يستعملوا مصطلح «الطبقة»، فإنهم عبروا عن مفهومها حسب هذا التفاوت أو التدرج الذي تحدث عنه ابن خلدون وفق معايير مادية، وأحياناً وفق مقاييس أخرى أخلاقية أو نَسَبية...

ولعل ابن الحاج[2] الذي عايش هذا المجتمع، ووقف على دقائق أموره، وتدبر أحواله بحكم وظيفته كفقيه ومفت للمرابطين، كشف بما لا يدع مجالاً للشك عن تدرج طبقي حين قسم الناس إلى ثلاث طبقات: الأغنياء، ومتوسطو الحال، والمقلون. أما القـاضي عياض[3] الـذي اشتغل بـوظيفة القضاء للمرابطين كذلك، فقد قسم المجتمع الذي عاصره إلى طبقتين: الخاصة والعامة، في حين حصر الحضرمي[4]، قاضي المرابطين بمنطقة أكدز، هذا المجتمع وفق معيار أخلاقي في ثلاث طبقات: طبقة ينتسب أهلها إلى الوجاهة والكرم والفضل، وطبقة عد أهلها من اللئام والسفلة، ثم طبقة ثالثة تتوسط بينهما.

وعلى غرار هؤلاء، عبَّر ابن باجة[5]، وهو من كبـار فلاسفـة الأندلس، عن طبقيـة المجتمع

---

(١) **المقدمة**. تحقيق عبد الواحد وافي. القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٢، ج ٣، ص ٩١٠.

(٢) **نوازل ابن الحاج** (مخطوط)، الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم ج ٥٥، ص ٩٠ ـ ٩١.

(٣) **الغنية**. تحقيق ماهر زهير جرار. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢، ص ٢٨ [ترجمة أبي عبد الله محمد بن عيسى بن حسن التميمي].

(٤) **كتاب الإشارة في تدبير الامارة**. الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٨١، تحقيق سامي النشار، ص ١١٣.

(٥) **كتاب تدبير المتوحد**. بيروت، ١٩٧٨، تحقيق معن زيادة، ص ٧٦ ـ ٧٧.

المرابطي بإشاراته وإيماءاته الفلسفية في كتابه **تدبير المتوحد** فقسمه حسب الأفعال الروحانية والجسمانية، وتحدث عن الأثرياء الذين لا يهمهم سوى إشباع شهواتهم الحيوانية، والطبقة الوسطى التي تهتم بالمظهر كوسيلة للتقرب والتزلف للأعيان جرياً وراء مصلحتها، ليخلص إلى القول إن مجتمعه انقسم سياسياً إلى رؤساء ومرؤوسين(١).

أما الغزالي(٢) الذي عاصر الحقبة المرابطية كذلك، فقد نظر إلى المجتمع الإسلامي برمته ـ بما في ذلك المجتمع المغربي الذي نحن بصدد دراسته ـ وقسمه إلى طبقة منتجة تتكون من فلاحين وصناع، وطبقة مستهلِكة لا يهمها إلا التلذذ بالنعم، وطبقة تقوم بجمع المال وادخاره، وأخرى تهتم بالتجمل في الملبس والمظهر، وأخرى تسعى إلى الخطط والولايات لصرف الناس إلى الانقياد إليها.

وعلى شاكلة الغزالي، صنَّف مؤلفو كتب المناقب والتصوف المجتمع عبر رواياتهم المنقبية في أهل اليسار والثروة مقابل طبقة الفقراء(٣)

ولم يخرج أبو الوليد الباجي(٤) عن ذات المنحى حين قسم المجتمع إلى ثلاث طبقات، وأوصى ولديه أن يحشرا نفسيهما ضمن الطبقة الوسطى طلباً للأمن والعافية.

ومن جهتهم، عبر المؤرخون عن تدرج طبقي داخل بنية المجتمع المرابطي، ولا غرو فقد أشار ابن عذاري(٥) في سياق خبر بناء مدينة مراكش أن الناس «بدأوا في بناء الديار، كل واحد على قدر جهده ومستطاعه».

تلك هي مجموعة من المضامين التي شكلت قاعدة الخطاب المستعمل للتعبير عن الطبقة. فالمصطلح ـ كما لاحظنا ـ قد استعمل من طرف مفكري العصور الوسطى، إما بواضح العبارة أو بشكل ضمني.

لكن ملاحظة أخرى قد تسترعي الانتباه: فالنخبة المشار إليها أنفاً كتبت عن المدن لا البوادي التي ظلت مهمَّشة. فالظاهرة الطبقية بقيت مضمرة في البوادي، فهل يعد ذلك مبرراً لإلغاء ـ ولو جزئياً ـ مقولة الطبقة في مجتمعات الغرب الإسلامي؟

لقد بيَّنا في دراسة سابقة(٦) التمايز الاجتماعي بين سكان 'البوادي، وداخل كيان القبائل

---

(١) فروخ: **ابن باجة والفلسفة المغربية**، بيروت، ١٩٥٤، ص ٤٠.

(٢) **إحياء علوم الدين**. بيروت، دار الفكر، ١٩٨٠، ج٢، ص ٢٠١ ٢٠٢

(٣) انظر على سبيل المثال: ابن الزيات: **كتاب التشوف إلى رجال التصوف**. الدار البيضاء، ١٩٨٤، تحقيق أحمد التوفيق، ص ٩٩ ـ ابن عربي: **الفتوحات المكية**. مصر، دار الكتب العربية الكبرى، دون تاريخ. ج١، ص ٥٧٧ ـ ابن صعد: **النجم الثاقب** (مخطوط، الخزانة الحسنية رقم ٢٤٣١) ص ٦١، ١٩٤ ـ الصومعي التادلي الهروي: **اخبار ابي العباس السبتي** (مخطوط، الخزانة العامة بالرباط. قسم الوثائق) ورقة ١٩٣ ب.

(٤) انظر: «وصية الشيخ الفقيه أبي الوليد الباجي لولديه». نشرها جودة عبد الرحمن هلال في **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية** بمدريد، سنة ١٩٥٥، عدد ٣، مجلد ١، ص ٤٤.

(٥) **البيان المغرب في اخبار الأندلس والمغرب**. تحقيق س. كولان وليفي بروفنسال، بيروت، ١٩٨٠، ج ٤، ص ٢٠.

(٦) **الحياة الاجتماعية في المغرب والاندلس خلال عصر المرابطين**. [اطروحة جامعية لنيل دكتوراه الدولة نوقشت بكلية الآداب بمكناس سنة ١٩٩١ ج ٢، ص ٦٢١ وما بعدها].

ذاتها، مما يغنينا عن إعادة البرهنة على خطأ مقولة المساواة القبلية. غير أن ذلك لا يحول دون القول إن الظاهرة الطبقية ظهرت في مدن الغرب الإسلامي أكثر جلاءً ووضوحاً من البوادي، فكيف يمكن تفسير ذلك؟

لا شك أن المدينة تختلف كلياً عن البادية من حيث طرق وأساليب الإنتاج. وقد فطن ابن خلدون [1] إلى ذلك فذكر أن من سكان المدن «من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري من معاشهم». معنى ذلك أن نشاط سكان الحواضر لم يكن موجهاً نحو تلبية الحاجات البسيطة الضرورية المعدة للاستهلاك فقط، بل وجه نحو اقتصاد التبادل وتوفير الفائض عن طريق الزيادة في الإنتاج الذي هو وليد تقسيم العمل، ومن ثم خلق فرص التنافس، وهو ما يؤدي بدوره إلى التفاوت بين الأفراد الذين يصنفون حسب ثرواتهم داخل المجتمع الحضري، عكس البوادي التي يتقلص فيها التفاوت الاجتماعي بفضل سيادة الملكية الجماعية والنظام القبلي في الغالب الأعم. فمن خصوصيات التنظيم الاجتماعي في المدينة، الحلول الجزئي لعلاقات العمل والملكية والتبادل، محل علاقات القرابة التي تشكل حجر الزاوية في التنظيم الاجتماعي بالبادية. ففي الحواضر لا يجتمع الناس بمقتضى أرحامهم، بل بموجب المكانة التي يحتلونها في تقسيم العمل ونصيب الثروة التي يملكونها [2]، وتلعب الأرستقراطية التجارية دوراً هاماً في انحلال علاقات العصبية وظهور الطبقات [3].

وإذا كان من طبيعة الناس عموماً التطلع «إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة» [4] فإن ذلك ينطبق بالأحرى على سكان المدن «لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها» [5]، فضلاً عن وجود علاقات منفعية بينهم [6]، مما يوفر الفرص لخلق مجتمع طبقي.

يستخلص من كل ما سبق أن مصطلح «طبقة» قد ورد في الكتابات الوسيطية انطلاقاً من معايير مختلفة، بيد أن المعايير المادية ظلت هي المميزة للتصنيفات الاجتماعية. وقد عبرت مجمل هذه الكتابات عن تفاوت وتمايز اجتماعي في المدن على الخصوص، ارتكازاً على هذه الأسس بعينها.

وبتتبعنا لمختلف النصوص والوثائق، نلاحظ أن التفاوت الطبقي ارتكز على الأسس التالية:

١ ـ ملكية الأرض: من خلال دراسة سابقة [7] اتضح أن حيازة الأرض داخل المجتمع لم تتم

---

(١) **المقدمة**. ج٢، ص ٤٠٩.

(٢) جغلول: **الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**. ترجمة فيصل العباس، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٢، ص ١٠٥

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٢

(٤) ابن خلدون: م. س. ج١، ص ٢٦٢

(٥) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤١٤.

(٦) يُعبِّر احد الأمثال الأندلسية عن هذه العلاقات المنفعية إذ يقول المثل الأندلسي: «تعطيني الجميل، قال حتى ترحل الحميل» انظر: الزجالي: **ري الأوام**، طبعة فاس، ١٩٧٥، تحقيق محمد بن شريفة، ج ١، مثل رقم ٧٣٨، ص ٢٦٨

(٧) انظر: ابراهيم القادري بوتشيش: م.س. ج١، ص ١٣٩ وما بعدها.

على قاعدة المساواة. وساهمت الدولة المرابطية في هذا الاتجاه عن طريق تفويت الملكيات الشاسعة إما ملكية فردية أو إقطاعاً لبعض الشخصيات القيادية، أو لبعض الجماعات، خاصة الجند وقادتهم. لذلك بات بديهياً أن تشكل هذه الثروة العقارية بعداً هاماً في التصنيف الطبقي إذ أصبح الملاكون في قمة الهرم الاجتماعي، بفضل ما درته عليهم أملاكهم من أرباح وثروات هائلة [١].

٢ ـ **ملكية رأس المال**: من المعلوم أن التجار كثفوا أنشطتهم التجارية، فنجحوا في تكديس أموال تفاوتت أهميتها من تاجر إلى آخر وبين جماعة وأخرى [٢]. كما أن بعض الأشخاص تمكنوا من تنمية رؤوس أموالهم عن طريق الأسهم في الشركات [٣]، أو بواسطة الإقراض بالفوائد [٤]. وقد حاز بعض اليهود قصب السبق في هذا الميدان، فتبؤوا نتيجة ذلك مكانة اجتماعية خاصة.

٣ ـ **الوظيفة والدخل**: يتبين من خلال النصوص أن العديد من الأفراد تمكنوا عن طريق الوظائف التي احتلوها داخل أجهزة الدولة من الانتماء إلى هذه الطبقة أو تلك، حسب أهمية الوظيفة والدخل، وغالباً ما كان الاشتغال في وظائف الدولة وراء ارتقاء شخص ما في السلم الاجتماعي.

وإذا كنا لا نجادل في هذه الأسس التي تجعل الثروة المحدد الأساسي للوضع الطبقي، فثمة خصوصيات ارتبطت بطبيعة المجتمع المرابطي وتطوره على كافة الأصعدة، أعطت للطبقة الاجتماعية بعض الخصوصيات التي يمكن استخلاصها من مختلف النصوص، واستناداً على أسلوب الإنتاج السائد الذي حددناه في دراسة سابقة في نمط «اقتصاد المغازي» وهو نمط مستوحى من مقولات خلدونية، ويتميز بالاستناد على القوى الحربية غير الطبيعية، ممثلة في مغانم الحروب والضرائب والمصادرات، كما أنه يتميز بدورانه في حلقة مفرغة لا تنزع إلى النمو [٥]

إن النتيجة الأساسية التي استخلصناها من خلال دراسة هذا الأسلوب الاقتصادي الذي تبنته الدولة المرابطية تتمثل في الأسس الهشة «غير الطبيعية» التي يقوم عليها. فكلما شعر الأمير المرابطي بفراغ بيت المال، واحتاج إلى النفقات لتحقيق مشروعاته في الجهاد، وكذلك لتوفير رصيد ترفه الذي فرضته الحضارة الاستهلاكية الأندلسية، لم يجد غضاضة في مصادرة «خدام الدولة» من وزراء وكتّاب وولاة.

كما خرجنا في تلك الدراسة للبنية السياسية الداخلية بأن الدولة المرابطية قامت على أساس احتكار السلطة من قبل الأمير وأقربائه وعشيرته وتطبيق مبدأ «استبداد الدولة» في السياسة الداخلية [٦] لذلك لم يكن غريباً في ظل مجتمع يتميز بعدم استقرار الوضعية الاجتماعية للفرد

(١) انظر المرجع نفسه حول ما ذكرناه عن ضيعات الأمراء وإقطاعهم الأراضي لأقربائهم وكتابهم ووزرائهم وقادة جندهم وكذلك البيوتات الكبرى، ابتداءً من ص ١٤١ ـ ١٤٣

(٢) لا يقتصر الأمر على التجار فحسب، بل حتى بعض الأشخاص العاديين إذ يذكر محمد بن عياض أن امرأة توفيت «وهي معروفة بمال وحلي وحال». انظر: **مذاهب الحكام** (مخطوط، الخزانة الحسنية رقم ٤٠٤٢)، ورقة ١٢ ظهر.

(٣) ابن الحاج: م.س.، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٧٧

(٥) للمزيد من التفاصيل حول ميزات هذا النمط من الإنتاج انظر: ابراهيم القادري بوتشيش: م.س. ج١، ص ١٩١ ـ ١٩٤

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢١ وما بعدها.

وانعدام الثقة، أن تصبح الطبقة ذاتها «غير طبيعية» في تطورها، لأنها رهينة بالحاكم، ولا تشكل كياناً مستقلاً عن الدولة. كما أنها لا يمكن أن تمتلك وسائل الإنتاج إلا عن طريق ارتباطها بالجهاز الحاكم أيضاً. فالأرض أو الثروة أو رأس المال الذي يملكه الشخص يكون أصلاً بيد «أمير المسلمين»، ومن ثم فإن وسائل الإنتاج ذاتها تتشكل من «الأموال السلطانية» التي يوفرها اقتصاد المغازي، أي أن الحاكم يستولي على الأراضي ويجبي خراجها ويجمع الغنائم، ومن هذه الثروة ذاتها يمنح الأموال أو يقطع الأراضي لرجال الدولة ثم يعود إلى انتزاعها منهم كلما ظهرت منهم زلة أو هفوة.

نجد مصداقاً لظنوننا وصية أبي الوليد الباجي[١] لابنيه، وفيها يقول: «وإياكما من الدنيا وحطامها، فإن الجمع لها والاستكثار منها مع ما فيه من الشغل بها، والشغب بالنظر فيها يصرف وجوه الحسد إلى صاحبها، والطمع إلى جامعها، والحنق على المنفرد بها. فالسلطان يتمنى أن يزل زلة يتسبب فيها إلى أخذ ما عظم في نفسه من ماله». وهو ما أكده الحضرمي نفسه[٢] بقوله: «ولا تفرح بالمال والسلطان، فإنهما ظلان زائلان».

وبتفحص النصوص يتأكد ما نذهب إليه. فكتب التراجم تزخر بذكر نماذج من الكبراء والأعيان الذين تغير وضعهم الطبقي بين عشية وضحاها نتيجة النكبات التي تعرضوا لها من قبل الأمراء المرابطين، لهفوة صدرت منهم أو لأسباب قد تكون تافهة أحياناً، لا تعبِّر سوى عن رغبة هؤلاء في احتجان أموالهم، وضمها إلى بيت المال. وقد تنبه ابن خلدون[٣] إلى أن المصادرة تشتد في مرحلة هرم الدولة، حين يفرغ بيت المال، فيتحايل الأمير في إيجاد أي زلة للانقضاض على أموال الشخص المصادر. ففي ترجمة ابن الوكيل اليابري يقول ابن الابار[٤]: «كان أبو بكر عيسى بن الوكيل الكاتب مستعملاً في غرناطة في الدولة اللمتونية، فحكي أنه انكسر عليه مال جليل يبلغ عشرة آلاف دينار، فقبض عليه وأشخص منكوباً إلى مراكش».

ولعل أبرز مثال لهشاشة الوضع الطبقي بسبب المصادرة، يقدمه نموذج عبد الملك بن زهر. فبعد أن كان «وجيه بلده، جليل القدر في أهله، نبيه السلف، حظياً عند الملوك والأمراء[٥]»... «أدركته مطالبة عند أبي الحسن بن علي بن تاشفين كانت سبب اعتقاله بسجن مراكش مدة»[٦]

وكل مصادرة تلحق أحد رجالات الدولة، كانت تمتد إلى حاشيته وأتباعه، وهذا ما تعكسه رواية عن ابن أبي ليلى الذي استصفى علي بن يوسف أمواله «وتخطى ذلك إلى حاشيته ورجاله»[٧]. وهو ما حدث كذلك لبعض الفقهاء الذين آزروا تمرد أمير قرطبة اللمتوني ابن الحاج وتقاعسه عن بيعة علي

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢) **الإشارة في تدبير الإمارة**، م.س.، ص ٧٤

(٣) **المقدمة**، م.س.، ج٢، ص ٦٧٦

(٤) **إعتاب الكتاب**. دمشق، ١٩٦١، ص ٢٤٤

(٥) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**. بيروت، (دون تاريخ)، تحقيق محمد بن شريفة، ج٢، ص ١٨ ـ ابن عذاري: م.س.، ص ٦٥

(٦) المرجع نفسه، ص ١٩

(٧) ابن الابار: **المعجم في أصحاب القاضي ابي علي الصدفي**. نشره فرانسيسكو كوديرا وزايدين. مدريد، ١٨٨٥، ص ٥٦.

ابن يوسف، ومنهم ابن المرخي[1]، أبو عبد الله بن أبي الخصال. ويعبِّر أحد المؤرخين[2] عن ذلك بقوله: «والذي قعد بأبي عبد الله بن أبي الخصال هو قيام ابن الحاج أمير قرطبة على ابن تاشفين وثورته التي نكب عنها، ونجا، ولكن كيف منها وكان حينئذ أوثق حاشيته وأسبابه والصق وزرائه به وكتّابه».

وثمة نصوص أخرى تعكس ظاهرة النكبة والمصادرة لا يسع المجال لعرضها. وقد عبَّر أحد شعراء الفترة أصدق تعبير عن الهشاشة التي ميزت الوضعية الطبقية في المجتمع المرابطي بسبب تحكم الأمراء فيها حين قال:

وإن أمير المسلمين وعتبه لكالدهر لا عار بما فعله الدهر[3]

وتفيض المصادر كذلك بذكر أخبار العزل عن المناصب، وعلى الخصوص القضاة، بسبب جهلهم أحكام القضاء[4]، أو نتيجة تعصب المرابطين ضد من ظلوا على ولائهم للمعتمد بن عبَّاد[5]، أو بسبب وشاية[6]، وأحياناً نتيجة تنافس نساء البلاط[7]. وفي كثير من الحالات، عزل بعض القضاة بسبب إقامتهم الحدود، والسير على جادة الحق.

وتعرض الولاة أنفسهم للعزل، ولنا في هذا الصدد نص هام يبين كيف أن العزل يسفر عن انحطاط الوضعية الاجتماعية للولاة الذين كانوا يصولون ويجولون. فقد بعث علي بن يوسف رسالة قصيرة إلى أحد ولاته يقول فيها: «وقد عزلناك عزلة تحط قدرك، وتخمل ذكرك»[8]. ولعل هذه الوضعية غير الثابتة هي ما حدا بالشاعر حبلاص الرندي[9] إلى القول:

لا تفرحن بولاية سوغتها فالثور يعلف أشهراً كي يذبحا

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤

(٢) المقري: **أزهار الرياض**. فضالة المحمدية، ١٩٨٠، تحقيق سعيد أعراب، ج٥، ص ١٦٩

(٣) هو الشاعر أبو بكر بن عبد العزيز الأندلسي (ت ٥٣٦ هـ). انظر: الأصفهاني: **خريدة القصر**. القاهرة، ١٩٦٤ تحقيق الدسوقي، ق ٤، ج ٢، ص ٤٣٤

(٤) انظر رسالة علي بن يوسف إلى أهل غرناطة التي يدور موضوعها حول عزل القاضي أبي الحسن بن أضحى الغرناطي السلفي: **تراجم اندلسية**. بيروت، ١٩٦٣، تحقيق إحسان عباس. ص ٧٨ ـ ٧٩ ـ ابن عذاري: م.س.، ص ٩٢ ـ أعراب: «من الرسائل المرابطية: رسالتان لم تنشرا بعد». مجلة **دعوة الحق**. عدد ٢٤٥، سنة ١٩٨٥، ص ٣٥ ـ ٣٦

(٥) مؤلف مجهول: **طبقات المالكية** (مخطوط، الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق رقم د. ٣٩٢٨) ص ٢٨٥ ويذكر بخصوص القاضي أبي عبد الله محمد بن فتوح: «نفذ قوله إلى أن دخل قرطبة المرابطون فأسقط عن الفتيا لتعصبه عليهم مع العبادية فلم يستفتِ إلى أن مات».

(٦) انظر حالة القاضي ابن شبرين: المقري: **أزهار**... ج٣، ص ١٥٦

(٧) انظر حالة القاضي ابن خلوف الذي عزلته زينب زوجة يوسف بن تاشفين لانه مدح حواء زوجة سير بن أبي بكر النويري. **نهاية الارب في فنون الأدب**. القاهرة، ١٩٨٣، تحقيق حسين نصار، ج٢٤، ص ٢٦٦

(٨) ابن ليون: **لمح السحر**. (مخطوط) الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق رقم د ٢٣٠ ورقة ٧٩ ب.

(٩) المقري: **نفح الطيب**. بيروت، ١٩٦٦، تحقيق إحسان عباس، ج٤، ص ١٣٣.

فضلاً عن قصائد أخرى عبرت عن تلك الظاهرة خلال الحقبة موضوع الدراسة[١].

وعلى المستوى غير الرسمي، ثمة إشارات إلى تغير الوضعية الطبقية لبعض التجار. فقد أصبح أحد التجار الكبار مجرد دلّال في قيسارية مراكش[٢]. وفي المعنى نفسه يقول الأصفهاني[٣] عن ابن قزمان الذي عاش في الحقبة المرابطية إنه: «مني بالمذلة بعد الاعتزاز». لذلك لم يكن غريباً أن يعقد الموثقون عقوداً تشهد باملاق بعض الأشخاص بعد أن كانوا يحتلون مكانة اجتماعية حسنة[٤]، وهو ما عكسته الأمثال الشعبية[٥].

نستخلص من حصاد هذه النصوص أن الوضعية الطبقية في المجتمع المرابطي تميزت بالميوعة بسبب إقدام السلطة على مصادرة وسائل إنتاج الرعية عن طريق القوة، ودون سبب أحياناً، وهو ما يسميه ابن خلدون[٦] «بالمعاطب». فيذكر أن رجال الدولة يلوذون بالفرار لما يتوقعونه من هذه المعاطب للتخلص من ربقة السلطان بما حصل في أيديهم، مما يزيد وضعيتهم الطبقيـة ميوعـة. ولم يفت المقري[٧] التأكيد على هذه الظاهرة أثناء حديثه عن أهمية صاحب الأشغال الخراجية الذي ظل معرضاً ـ رغم نفوذه ـ إلى المصادرةِ والنكبة حسب مزاج الحاكم وأهوائه.

كل هذه القرائن تنهض دليلاً على أن أهم الأسس التي ارتكز عليها الوضع الطبقي في نمط اقتصاد المغازي هو الاستناد على الحاكم والجاه، إلى جانب الثروة بطبيعة الحال[٨]. لكن الثروة بدون جاه تؤدي إلى تسلط الحاكم على الشخص ونكبته، لذلك كان: «لا بد لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تذود عنه، وجاه يستند عليه من ذي قرابة للملك أو خالصة له أو عصبية يتحاماها

---

(١) ينقل ابن دحية قول الشاعر السميسر:

النـاس مثـل حبـاب والـدهـر لجـة مـاء
فـعـالـم في طفـو وعـالـم في انطفـاء

ثم يقول الخفاجي:

مـا للـزمـان يجـور في ابنـائـه حكمـاً ويـرمقـهـم بـعـين الـغـائـب
فيحط علـوهـم ويـرفـع سفلـهـم فكـأنـهـم قلـم بيمنـى كـاتـب

انظر: **المطرب من اشعار اهل المغرب**. المطبعة الأميرية، ١٩٥٥، تحقيق ابراهيم الإبياري وآخرون.

(٢) ابن الزيات: م.س.، ص ٣٩٣

(٣) **خريدة القصر**، ق ٤، ج ٢، ص ٤٨٧.

(٤) ورد في بداية أحد العقود ما يلي: «الحمد لله وحده، ومن شهوده المذكورة أسماؤهم عقب تاريخه يعرفون فلاناً بن فلان الفلاني معرفة كافية، وشهدوا معها أنهم يعلمونه كان قبل هذا الوقت مستور الحال، يتعيش على نفسه وعلى أولاده بما في يده، فتوالت عليه الوظائف المخزنية وإعطائها المرة بعد المرة وغلاء الأسعار والكساد إلى أن ذهب ما بيده.. انظر: مجهول: **التقييد الابي في علم الوثائق** (مخطوط) الخزانة العامة للوثائق بالرباط رقم د.٧٥٦. ورقة ١٢٢ ب.

(٥) من هذه الأمثال: «الخير طير» وكذلك: «ارفع ما ثبت، يقلك الزمان هيت»، انظر: الزجالي: م.س.، ج ٢، ص ٨٤.

(٦) **المقدمة**، ج٢، ص: ٦٧٦

(٧) **نفح الطيب**، ج٢، ص

(٨) عبّر ابن قزمان عن أهمية المال في صياغة الوضعية الطبقية فقال: من يعطيكم شيء قبلتم أيديه. ومن كان معدوم لم تلووا عليه. انظر **ديوانه**، طبعة مدريد، ١٩٨٠، نشره كورنيطي، ص ٢٣٠.

السلطان ليستظل بظلها ويرتع في أمنها من طوارق التعدي، وإن لم يكن له ذلك أصبح نهباً **بوجوه** التحيلات وأسباب الحكام»[1]. وهو ما عبَّر عنه الغزالي[2] بقوله إن: «التوصل بالجاه إلى المال **أيسر** من التوصل بالمال إلى الجاه». بل إن العامة اعتبروا الجاه أجلّ قدراً من المال[3].

وإذا كان الجاه يعد معياراً ثابتاً لتحديد طبقات الناس ووضعهم في السلَّم الاجتماعي، فإن **ابن** خلدون[4] يضع الملوك «الذين ليس فوقهم يد عالية» في أعلى مراتب السلم الطبقي. وفي أسفل المراتب يضع «من لا يملك ضرراً ولا نفعاً». وكل من لا يملك جاهاً أو صلة بالأمير تكون وضعيته معرضة للهزات العنيفة ولو امتلك الأموال الطائلة. وحسبنا دليلًا على ذلك أن أحمد بن عمران بن نمارة (ت ٥٣٦ هـ) وصف «بالانقباض عن خدمة السلطان على كثرة ماله وسعة حاله، وامتحن بالسجن ثلاث وثلاثين»[5]. ولعل ابن قزمان[6] وابن خفاجة[7] فطنا بحكم معايشتهما لأحداث الحقبة بضرورة الاحتماء بالجاه لضمان ثبات الوضعية الطبقية، فعبَّرا عن ذلك أحسن تعبير. كما لم يفت العامة أن يعبِّروا عن هذا الاتجاه في أمثالهم [8].

وتقدم بعض التراجم التي يوردها ابن خاقان نماذج حية لدور الحاكم في تحسين الوضعية الطبقية للفرد، نكتفي بذكر ثلاثة نماذج:

يتعلق الأول بأبي عبد الله بن عائشة أحد كتَّاب دولة المرابطين الذي كان خاملًا غير معروف إلى أن أنهضه يوسف بن تاشفين من خموله وبوَّأه المكانة العالية، ووضع في يده مقاليد الأعمال، وحكَّمه في الأموال، فعظم قدره ونبه ذكره[9] بعد أن كان «في زمن عطلته ووقت اضطراره وقلبه ومقاساته من العيش أنكده، ومن التحرف أجهده»[10]

أما الثاني فيمثله أبو عامر بن عقال (ت ٥١٥ هـ) الذي تعلق بآل بني القاسم بسلا، وتحسنت

---

(١) ابن خلدون: م.س.، ج٣، ص ٨٧١. ويعرف الجاه بأنه القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة على دفع مضارهم وجلب منافعهم. انظر أيضاً ص ٩١٠.

(٢) **إحياء علوم الدين**، م.س.، ج٠ ، ص ٨٦.

(٣) قالت العامة: «الثنيا خير من الغناء والثنيا معناها السمعة. انظر الزجالي م.س.، ج ٢، ص ٦٢. وقالوا أيضاً: «إذا كنت فضولي كن في جهة المخزن». انظر مقداد: «أمثال العامة وحكمها في الأندلس من كتاب (حدائق الازاهر) لابن عاصر الغرناطي». مجلة **التراث الشعبي**، صيف ١٩٨٨، ص ١٠٣

(٤) **المقدمة**، ج٣، ص ٩٠٩

(٥) ابن عبد الملك: م.س. ج٦، ص ١١٧

(٦) انظر **ديوانه**، ص ٣٠٤، قصيدة ٤٤، وفيها يقول:

إن من حبه الله عند	الأمير محبوب
وتكون انت غالب	ومعاندك مغلوب

(٧) انظر **ديوانه**، طبعة بيروت، دار صادر، ١٩٦١، ص ٢٢٢ ويقول في إحدى قصائده:

حسب الفتى حلية أن يستقل به	ملك عزيز فلا يقعد به العطل
فما احتمى جانب ما لم يحمه ملك	ولا مضى صارم لم يمضه بطل

(٨) ابن عاصم: **حدائق الأزاهر**، مثل رقم ٦٣، ص ١٢٤

(٩) **مطمح الأنفس**، بيروت، ١٩٨٣، تحقيق محمد علي شوابكة، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦

(١٠) ابن بسام: **الذخيرة**. ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١، تحقيق إحسان عباس، ق ٣، م ٢، ص ٨٨٩.

وضعيته الاجتماعية «فلما خوت نجومهم وعفت رسومهم انحط عن ذلك الخصوص وسقط سقوط الطائر المقصوص». غير أن إبراهيم بن يوسف بن تاشفين رقاه «أسمى ربوة وأقعده أبهى حظوة»[١].

ويتمثل النموذج الثالث في أبي بكر بن بقي الذي تعلق بيحيى بن علي بن قاسم أحد أفراد آل بني عشرة «فأرقاه إلى سمائه» بعد أن كان راكب صهوات وقاطع فلوات[٢].

ومعلوم أن الكاتب ابن القصيرة كان قد نكب مع حاشية المعتمد بن عباد، غير أن الحظ ابتسم له عندما ورد كتاب على يوسف بن تاشفين من الخليفة الفاطمي صاحب مصر، فلم يجد الأمير من يجيب عليه، فتفقد أعلام الكتّاب، وأشير إليه، فاستدعاه لحينه «وولاه كتبة دواوينه ورفع شأنه حتى أنساه زمانه»[٣] ولم يخف على العامة دور السلطة في عملية الحراك الاجتماعي الرأسي، فعبَّروا عن ذلك في أمثالهم[٤]

ومن العوامل المؤثرة كذلك في تحديد الوضعية الطبقية والمرتبطة بالجاه والتعلق بالحاكم كثرة الفتن والاضطرابات. فدولة المغازي هي أصلاً دولة قامت بحد السيف، لذلك فإن الخضوع لها غالباً ما كان مؤقتاً وظرفياً في انتظار الفرص المواتية، حتى إذا ما تضعضع اقتصادها وانهارت عصبيتها، بدأت الفتن والقلاقل تستشري في مختلف الأنحاء، مما يؤدي حتماً إلى زوالها، وبالتالي تغيير الوضعية الطبقية لكثير ممن استظلوا بجاهها وحمايتها. ولا غرو فإن أبا جعفر أحمد بن محمد بن كوثر المحاربي كان من أعيان غرناطة، لكنه انتقل بعد اندلاع الفتن إلى الاسكندرية «بعدما جرى على بلده ما يجلّ عن الوصف من القتل والنهب وخراب أملاكه وذهاب أمواله»[٥]. والشيء نفسه وقع للفقيه علي بن عبد العزيز الإمام الأنصاري الذي اضطر إلى إجلاء بلده ومفارقة أهله وضياع أمواله[٦]. كما اضطر فقيه آخر، تحت ضغط الفتن وزوال الدولة التي كانت تمده بالحماية والجاه إلى التخلي عن منصب القضاء «فاعتزل بكسبه لمعاشه وإقباله على شأنه» وبالمثل أرغم العديد من الفقهاء المالكيين على الهروب نحو بني حماد بالمغرب الأوسط أو نحو مصر، تاركين ثرواتهم التي كدسوها نهباً للثوار[٨]. وتعطينا إحدى الرسائل صورة واضحة عن التحول الذي حدث إبان الفتنة التي قامت في السنين الأخيرة من عصر المرابطين، وما خلفته من أثر على الوضع الاجتماعي إذا جاء فيها: «أما بعد، فإن الأيدي قد امتدت ودواعي التعدي قد اشتدت، وأموال الناس تنتهب»[٩].

وعلى العكس، أتاحت الفتنة للذين كانوا لا يملكون شيئاً إبان استقرار الدولة من الاثراء

---

(١) ابن خاقان: م.س.، ص ٣٥١ ـ المقري: **ازهار**... ج٥، ص ١٤٦

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠٧.

(٣) ابن بسام: م.س.، ق ٢، م١، ص ٢٤٠

(٤) قالوا: «القمل دبت» وهو مثال يضرب للإنسان إذا سمن وحسنت حاله. انظر الزجالي: م.س. ج٢، ص ٩

(٥) السلفي: م.س.، ص ٢٧

(٦) ابن الزبير: **صلة الصلة**. الرباط، المطبعة الاقتصادية، ١٩٨٣، تحقيق بروفنسال، ص ٨٢.

(٧) المرجع نفسه، ص ١٦٣

(٨) ابن فرحون: **الديباج المذهب**. القاهرة، ١٣٥١ هـ، (ط١)، ص ١٧٦ ـ ٢٢٢.

(٩) الأصفهاني: **خريدة**...، ج ٢، ص ٦١٤

السريع، وامتلاك وسائل الإنتاج إما في شكل رأس مال[1] أو في شكل عقار كما هو الحال بالنسبة لصاحب حصن شقورة[2].

وبعد سقوط المرابطين، تغيرت الوضعية الطبقية لبعض الأشخاص رأساً على عقب. فأبو جعفر ابن عطية كان كاتباً لاسحق بن علي. فلما دخل الموحدون مراكش، توارى عن الأنظار «ودخل في غمار الناس»[3].

وقد لَمّح ابن خلدون[4] في نظرياته التاريخية إلى هذه الوضعية فذكر أنه «قد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أجل هذا الخلق، ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية».

ونحن في غني عن التذكير بالمصير الذي آل إليه المعتمد بن عباد وأبناؤه وبناته الذين تحولوا من أمراء إلى مجرد أجراء ومستخدمين[5].

ويرتبط بالجاه أيضاً مسألة الشرف وأصالة النسب. فالحضرمي[6] قسَّم الناس إلى صنفين: صنف معروف الأصل والأبوة والمنشأ، وصنف طارىء غير معروف الأصل. ولذلك ظل النسب معياراً للتصنيف الاجتماعي[7]. وحسبنا أن بعض العائلات ورثت مكانتها الاجتماعية من نسبها وشرفها، وهذا ما يفسر قول ابن الابار[8] عن عبد الله محمد بن العربي بن القاضي أبي بكر بن العربي بأنه «من أهل النباهة والجلالة وجيهاً بذاته وبسلفه»، مما يعكس مبدأ وراثة الوضع الطبقي من الأجداد إلى الأحفاد. وخير ما نستدل به على ذلك وثيقة تولي خطة الشورى للقاضي أبي جمرة وهي مؤرخة في ٩ ذي الحجة سنة ٥٣٩ هـ/ ١١٤٤ م جاء فيها على الخصوص: «ولكون هذه المرتبة ليست طريقة له، بل تليدة متوارثة عن أسلافه الكريمة وآبائه...»[9].

ومعلوم أن كثيراً من العائلات احتلت وضعية طبقية متميزة عن طريق النسب والوراثة، نذكر من بينها أسرة بني القبطرنة الذين نعتوا بأنهم «أركان المجد وأثافيه لهم قوادم الحمد وأثافيه»[10]
ولما كان نظام الإرث يؤمِّن انتقال الثروة ضمن العائلة، ونظراً لأن العائلات الثرية كانت أكثر قدرة من غيرها على الاستفادة من الظروف المستجدة والتحولات الاقتصادية، فإنها نادراً ما فقدت موقعها

(١) ابن الخطيب. **الإحاطة: نصوص جديدة**، طنجة، ١٩٨٨، تحقيق عبد السلام شقور، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ [ترجمة عبد الرحمن بن عيسى بن محمد (ت ٥٥٧ هـ)].

(٢) الونشريسي **المعيار المعرب**. بيروت، ١٩٨١، تحقيق مجموعة من الباحثين، ج ٩، ص ٥٣٩

(٣) ابن الابار: **إعتاب الكتاب**. دمشق، ١٩٦١، تحقيق صالح الأشتر، ص ٢٢٧

(٤) **المقدمة**. م.س. ج٣، ص ٩١٢

(٥) عن أبناء المعتمد، انظر: ابن الصيرفي: **المختار من شعر شعراء الاندلس**. طبعة عمان، ١٩٨٥، تحقيق عبد-الرزاق حسين، ص ٣٠ ـ ٣١ أما عن بناته اللائي أصبحن يشتغلن في غزل الصوف فانظر: الزياني: **الروضة السليمانية** (مخطوط، الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق رقم د ١٢٧٥) ورقة ٨٨ ب.

(٦) كتاب **الإشارة في تدبير الامارة**، م.س.، ص ١١٧

(٧) انظر وصية أبي الوليد الباجي إلى ولديه، ص ٣١

(٨) **التكملة**، ج٢، ص ٨٢٩.

(٩) انظرها كاملة في المصدر نفسه، ص ٥٦٢ ـ ٥٦٣

(١٠) الاصفهاني: م.س.، ص ٣١٢.

ومكانتها في ظل النظام المرابطي، وبذلك صار للنسب الشريف وزن داخل المجتمع، وانتقلت الوجاهة من جيل إلى آخر تماماً كالموروثات المادية والمعنوية الأخرى.

ويورد المقري[1] نصاً له مغزاه في الدلالة على أهمية النسب داخل التكوين الاجتماعي حين ترجم لأسماء العامرية، فذكر أنها كتبت إلى الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي بعد إطاحته بالمرابطين تسأله رفع الانزال عن دارها والاعتقال لمالها متذرعة بنسبها، وهذا ما يؤكد أهمية النسب في تحديد الوضعية الطبقية.

وغير خاف أن الأسر الشريفة كانت تعفى من الضرائب، وتمنح لها ظهائر التوقير. وتقدم أسرة آل أمغار نموذجاً لذلك، حتى إنها عُدت من فئة الشرفاء والأعيان[2].

بيد أن ابن خلدون[3] يربط أصالة النسب والشرف بمعيار آخر هو المعيار الأخلاقي، «فمن استحكمت فيه صنعة الرذائل بأي وجه كان، وفسد خلق الخير فيه لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته». وعلى هذا الأساس الأخلاقي، تمكن البعض من احتلال مكانة اجتماعية حسنة[4].

وبالمثل، فإن الدراسة وتحصيل العلم أتاحا للبعض فرصة الارتقاء الاجتماعي. وحسبنا أن طاهر بن نيفون قاضي شاطبة «نهض به علمه حتى صيَّره عَلَماً وأبرزه في بلده حَكَماً»[5]، وتتضمن بعض القصائد الشعرية من الحجج ما يزكي هذا التخريج[6].

كما أن مذهب الدولة لعب دوراً جوهرياً في تحديد الوضعية الطبقية لبعض الأفراد، إذ أصبح الفقه المالكي مطية لنيل المناصب العليا والاثراء السريع، حتى إن عبد العزيز التونسي الزاهد الذي درّس الناس الفقه بأغمات «تركه لما رآهم نالوا به الخطط والعمالات»[7]. وكدليل على أهمية العلم والمذهب المالكي في تسنم الهرم الاجتماعي نورد نصاً هاماً، عبارة عن وصية من أب لابنه يقول فيها: «العلم شيء حسن، فكن له ذا طلب، وابدأه بالنحو وخذ من بعده في الأدب، فإن أردت أن ترى جاهاً ونيل مكتسب، فافهم أصول مالك، واحفظ فروع المذهب، فإن قول مالك، سلسلة من ذهب، واعمل بما

---

(١) **نفح الطيب**. م.س. ج٤، ص ٢٩٢

(٢) يرى الأستاذ مفتاح أن شرف الامغاريين مجرد ادعاء. انظر: **التيار الصوفي والمجتمع في الاندلس اثناء القرن ٨ هـ** (بحث مرقون) ج ١، ص ١٧٠

(٣) **المقدمة**. م.س. ج٣، ص ٨٧٨.

(٤) محمود مكي: «وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين». **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد**، المجلدان ٧ و٨، سنة ١٩٥٩ ١٩٦٠، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ وهي من إنشاء أبي القاسم بن الجد عن علي بن يوسف يستدعي فيها ابن أرزاق للكتابة. ومما ورد فيها «... وقد ذكر لنا وقُدّرَ قبلنا من زكاء خلالك واعتدال أحوالك ما سعيت على استجلابك واستكتابك».

(٥) ابن سعيد: **المغرب في حلى المغرب**. دار المعارف بمصر (دون تاريخ)، تحقيق شوقي ضيف، ج٢، ص ٣١٦

(٦) ابن عبد الملك: م.س. ج٥، ق١، ص ٣٨٩ وينقل قول الشاعر علي بن محمد بن محمد بن شعيب (ت ٥٢٧ هـ) الذي قال:

فادرس تسد وتكن في الناس معتلياً ورح ـ هديت ـ لنور العلم مقتبسا

(٧) ابن قنفد: **انس الفقير وعز الحقير**. الرباط، ١٩٦٥، تحقيق ادولف فور ومحمد الفاسي، ص ١٠٧ ـ ابن الابار: **التكملة**. م.س. ج٢، ص ٥٤٢.

حفظته تحظى بأعلى الرتب»

ومن العناصر المؤثرة في التكوين الطبقي للمجتمع القائم على نمط إنتاج المغازي كذلك عنصر القرابة، وهو ما عبَّر عنه ابن خلدون بالعصبية. ولا يخامرنا شك فيما يكتسيه هذا العنصر من وزن في صياغة البناء الطبقي. فمن خصائص نمط الإنتاج المذكور، سيادة أقوى القبائل على دفة الحكم، وجعل السلطة حكراً على عشائرها وقرابتها. وحسبنا أن المرابطين ولّوا أقاربهم الوظائف والمناصب العليا «فاكتسبوا الأموال وملكوا رقاب الرجال»

قصارى القول إن مجتمعات الغرب الإسلامي ـ حسب النموذج الذي تمت دراسته ـ كانت مجتمعات طبقية ـ وقد ارتكزت الطبقة الاجتماعية فيها على أساس الثروة وملكية وسائل الإنتاج. غير أن اقتصاد المغازي أكسبها خصائص جعلتها تتميز بميوعتها وعدم ثباتها لأنها ارتبطت بوسائل إنتاج وثروات تعدّ في ملكية الأمير المرابطي أولاً وأخيراً، ولم تشكل طبقة مستقلة عنه، لذلك خضعت لمزاجه وتقلبات الأحوال الاقتصادية لدولته. كما أنها خضعت في تكوينها لجملة من العوامل التي أعطت لها خصوصيتها أهمها الجاه، وشرف النسب والعلم والقرابة. كما لعب المذهب المالكي دوراً في تحديد الهوية الطبقية. وكلما انعدمت هذه المعايير أصبحت الوضعية الطبقية دون معنى. أما الوعي الطبقي الذي نلمسه من خلال الأمثال العامية الأندلسية فلم يرق إلى شكل يحسم المسألة الاجتماعية.

---

(١) ابن ليون: **لمح السحر**. م.س.، ورقة ١٣٠.

(٢) مؤلف مجهول: **الحلل**، م.س.، ص ٣٣.

- ٢ -

البنية القبلية بالمغرب ومسألة المساواة والتراتب الاجتماعي

يطمح هذا المبحث إلى المساهمة في «تصحيح» أطروحة النظرية الانقسامية segmentarité التي روجت لها المدرسة الأنثروبولوجية الأنجلوساكسونية في دراساتها للتشكيلة الاجتماعية السياسية المغربية منذ الحرب العالمية الثانية. فقد تصدى رواد هذه المدرسة لدراسة بعض القبائل المغربية، ويأتي في طليعتهم جيلينر Gellener الذي درس مجتمع قبائل آيت عطا وعلاقتها بالزاوية الحنصالية[١]، ودافيد هارت الذي درس قبائل بني ورياغل وآيت عطا ودكالة، ثم ويستبوري Wasterbury الذي أصدر تخريجاته وطبَّقها على المجتمع السياسي المغربي[٢].

ولعل القاسم المشترك بين هذه الدراسات يكمن في إحدى الخلاصات التي توصل إليها أصحابها، وهي أن القبيلة المغربية قامت على مبدأ التضامن والمساواة وانعدام التراتب الاجتماعي[٣].

وبما أن المجتمع المغربي اتسم ـ من وجهة النظر هذه ـ بالسكونية والتطور البطيء، فإن الأحكام نفسها تنطبق على القبيلة المغربية في العصر الوسيط. وقد سبق لأحد الباحثين[٤] أنْ بيَّن هشاشة النظرية الانقسامية، مما يغنينا عن معاودة ذلك اللجاج. إلا أن الإسهام الذي تسعى هذه

---

(١) درسها بتفصيل في كتابه: *Saints of Atlas*. London 1969. وعن إشكالية الانقسامية عموماً انظر مقاله: «السلطة السياسية والوظيفة الدينية في المجتمع المغربي القبلي»، ترجمة المختار بلعربي، مجلة **الزمان المغربي**، عدد١٨، سنة ١٩٨٣

(٢) انظر: اكنوش: **تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب**. الدار البيضاء (دون تاريخ)، مؤسسة افريقيا ـ الشرق، ص ٢١ وذلك من كتاب: WASTERBURY: *Le commendeur des croyants*. Paris, 1975

(٣) الحمودي: «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة: ملاحظات حول أطروحة جيلينر». نشر ضمن كتاب: **الأنثروبولوجيا والتاريخ**. الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٨، ص ٦٨ وقد أسس المؤلف هذه الفكرة بناء على ما تصوره جيلينر.

(٤) العروي: **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، الدار البيضاء، ١٩٨٣، ص ٤١.

الدراسة لإضافته يكمن في تصحيح ما شكّل في نظرنا خطأً فادحاً في هذا التصور، وذلك من خلال الوقوف على أحد عناصر النظرية الانقسامية، وهو مسألة المساواة، ومناقشتها على ضوء الواقع العياني المدعم بالنصوص، انطلاقاً من دراسة أحادية تنطبق على عصر المرابطين الذي ظلت فيه القبيلة تشكل النظام الأساسي داخل المنظومة الاجتماعية.

إن ظاهرة المساواة التي غلّفت المجتمع القبلي قد بهرت بعض الدارسين إلى حد جعلتهم يطلقون عليه تعبير «الديموقراطية العسكرية»[1]. لكن إلى أي حد تصمد هذه المقولة أمام حقيقة الواقع التاريخي؟

لا يتأتى الجواب عن هذا التساؤل إلا من خلال رصد الإطار الاقتصادي للقبيلة، مما يحتّم الرجوع إلى كتب الجغرافيا والنوازل الفقهية كإطار مرجعي، لأنها توضح العلاقات الاجتماعية داخل القبيلة سواء قامت هذه العلاقات على مبدأ التضامن، أو على مبدأ الاستغلال، وهذا بعينه ما أغفله الأنثروبولوجيون الذين أطلقوا العنان لتخريجاتهم واجتهاداتهم دون مراعاة الواقع التاريخي.

فخلال الحقبة المرابطية التي اخترناها مجالاً لهذه الدراسة «الاختبارية»، حدد الإطار الاقتصادي لكل قبيلة من القبائل حسب البيئة التي وجدت فيها. وعلى العموم، فإن القبائل البدوية التي عاشت في صراع مع الطبيعة من أجل تحصيل المعاش، تكون غنية إذا ما جادت الظروف الطبيعية بالأمطار، فقيرة إذا ما شحت. وتضطر في حالة الجفاف إلى التنقل والترحال، أو القتال من أجل البقاء[2]. وفي هذا السياق أشار ابن الأثير[3] إلى أن قبيلة لمتونة المرابطية اضطرت بسبب قحط عصف بديارها للخروج إلى قبائل سوس لمنازلتها وقتالها من أجل ضمان رزقها.

وعلى العموم، يمكن القول إن الأنشطة الاقتصادية التي مارسها أفراد القبيلة تنوعت لتشمل النشاط الرعوي والزراعي، وأحياناً الحرفي والتجاري، فضلاً عن النشاط الحربي الذي مكنهم من الحصول على الأسلاب والمغانم، الشيء الذي يسمح بوصف النشاط الاقتصادي القبلي أنه قام أحياناً على أسس غير طبيعية، فضلاً عن عدم ثباته وعدم ضمان أرباحه. لكن كيف كانت العلاقات الاقتصادية بين أفراد القبيلة؟

من خلال رصد النصوص، يمكن استنتاج صورتين متناقضتين: تمثل الأولى علاقات التضامن والتعاضد بين أبناء القبيلة. ولا غرو فإن الباحث يستشف من خلال بعض الفتاوى سيادة الملكية الجماعية بين سكّان القرية الواحدة، واستغلالها إما في رعي الماشية أو الزراعة[4]. وتم تقسيمها أحياناً بالتساوي[5]. ولم يكن للأمير المرابطي حق إقطاع هذه الأرض، لأنها وقف «لأهل القرية في

(١) إيف لاكوست: **العلامة ابن خلدون**. بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٧٤، (الترجمة العربية)، ص ١٣٧

(٢) الجابري: **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٧٩، ص ٢٨٢

(٣) **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨، ج٨، ص ٧٥

(٤) محمد بن عياض: **مذاهب الحكام في نوازل الأحكام**. مخطوط، الخزانة الحسنية، رقم ٤٠٤٢، ورقة ١٠ أ، ورقة

(٥) ابن رشد: **نوازل ابن رشد**. مخطوط، الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات، رقم ٧٣١، ص ٢٥٧.

مسرحهم ومحتطبهم»[١].

وبالمثل، سادت روح التعاون والتضامن بين القبائل الضاربة في القرى، فتعاون السكان في زراعة حقولهم، أو جمع محصولهم، واستعاروا الدواب من بعضهم لحرث الأرض[٢] أو إعارة موضع في منزل أحدهم قصد حفر مطامير لخزن الحبوب[٣]. واستغلوا موارد السقي استغلالاً جماعياً إما عن طريق اقتسام الحصص[٤]، أو بواسطة التداول والمناوبة[٥] أو حسب الأعراف القاضية بتسليف الماء حيث يأخذ المزارع مياه مزارع آخر يوماً كاملاً أو طول الليل على أن يرد له ما أخذ منه بعد أربعة أو خمسة أيام[٦].

ويتضح من خلال ما أورده ابن حوقل[٧] شيوع المراعي والمياه بين أفراد القبيلة إذ يقول عن قبائل المصامدة بالسوس: «وجميعهم يبيحون البلاد للمراعي والزرع والمياه لورود الإبل والماشية».

بيد أن نصوصاً أخرى تثبت صوراً من علاقات الاستغلال نتيجة التسلط وانحلال مظاهر الملكية الجماعية التي حلت محلها الملكية الفردية. فقد ورد في إحدى النوازل مسألة «الذي يريد أن يحول ماءه الذي يمر في أرض رجل إلى موضع آخر منه هو أقرب إليه لأنه يريد أن يتحكم عليه في ارضه»[٨] وقامت أحياناً بعض النزاعات حول المراعي المشاعة بسبب ادعاء البعض ملكيتها[٩]، أو بسبب تجاوز المزارعين حدود أراضي القبيلة التي استؤجروا على خدمتها[١٠] وكثيراً ما ترد في نوازل الفترة موضوع الدراسة أخبار الصراع المزمن بين أصحاب الأرحاء[*] ومالكي الاجنات حول طريقة الانتفاع بالماء. فعلى الرغم من اتفاق الجانبين على استغلاله بالتناوب أياماً معلومة من السنة، فإن ظروف القحط والجفاف التي كانت تبعث الخوف والقلق في نفوس الجنانين جعلتهم يخالفون الاتفاق، هو ما أدى إلى اندلاع النزاعات[١١]

في هذا السياق، استفتى القاضي عياض الفقيه ابن رشد حول جماعة من الجنانين خاصموا

---

(١) الطغنري: **زهرة البستان ونزهة الاذهان**. (مخطوط، الخزانة الحسنية، رقم ١٥٣٤)، ص ١٥
(٢) الونشريسي: م.س. ج٩، ص ١٠٨ ـ ١٠٩
(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٨
(٤) ابن الحاج: **نوازل ابن الحاج** (مخطوط، الخزانة العامة بالرباط للوثائق والمخطوطات)، ص ١٤٧
(٥) الصومعي: **المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى** (مخطوط، الخزانة الحسنية، رقم ٢٤٦٧) ورقة ٢٤ أ.
(٦) ابن رشد: م.س.، ص ٢٧٠
(٧) **صورة الأرض**، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩، ص
(٨) ابن رشد: م.س.، ص ٢٧٢
(٩) الونشريسي: م.س. ج٠ ، ص ٣٠٤
ابن الحاج: م.س.، ص ٢٨٠ وهاك نص النازلة: «جوابك في رجل زارع اقواماً في قرية له، فتجاوز المزارعون حدود القرية التي زورعوا فيها إلى ارض قرية أخرى تجاورها وحرثوها فشكى رب القرية إلينا تجاوز اولئك المزارعين إلى ارض قريبة».
(*) الارحاء مفردها رحى وهي الطاحونة التي تستخدم لطحن الحبوب. وقد كانت خلال الفترة موضوع الدراسة تسيّر بواسطة مياه الأنهار والسواقي.
(١١) محمد بن عياض: م.س.، ورقة ٦٠ ب ـ ابن رشد: م.س.، ص ٢١٥.

رجلاً من الرحويين قطع الماء عن جنانهم، وزعم أن لا حق لهم فيه[١] كما أن بعض أفراد القبائل في إحدى القرى تسببوا في إفساد المياه بإقامة مراحيض فوقها[٢]، وقاموا بتغيير مجراها[٣]، واحتكروها لأنفسهم[٤] مما يدل على أن الماء شكّل الدعامة الأساسية في الاقتصاد القبلي إذ حدد المجالات الرعوية الموسمية للقبائل الرحل، وساهم في تحديد مواقع التجمعات السكنية في المناطق شبه الجافة مثل الواحات، وعلى طول الأودية. وهذا ما جعل البكري لا يذكر منطقة من المناطق التي تقطنها قبيلة من القبائل في وادي درعة دون ذكر المياه الموجودة فيها.

وغني عن القول إن الاقتصاد القبلي اعتمد أيضاً على تربية الماشية في المناطق المستفيدة من الماء والكلأ في المناطق الجبلية والأودية. بينما اقتصرت القبائل الجنوبية على تربية الإبل لقلة المياه «فمنهم من لا يقدر لعوز الماء على غير الإبل واليسير من المعز لنأي الماء عنه»[٥]

من حصاد العرض السابق، يتبين أنه رغم سيادة علاقات الملكية الجماعية داخل القبيلة، لم تنعدم الملكية الخاصة، لذلك بات بديهياً أن يبرز التفاوت الاجتماعي داخلها، خاصة وأن تقسيم المهام والوظائف الاقتصادية ساعد على استفحاله، ولو أنه لم يبلغ درجة التفاوت الطبقي في المدن. ولم تخف النصوص هذا التفاوت الاجتماعي داخل الكيان القبلي، فقد عبَّر النويري[٦] عن ذلك حين ميز بين العامة والخاصة داخل قبيلة لمتونة. وذكر في موضع آخر أن الذين استقبلوا عبد الله ابن ياسين عند حلوله بديار صنهاجة الجنوب «أعيان لمتونة وأكابرهم»[٧] وفي المنحى نفسه ذكر ابن أبي زرع[٨] أن زعيم قبيلة مغراوة ببلاد درعة مسعود المغراوي كان يملك ألف ناقة. كما أن إحدى الأسر الحاكمة في الصحراء كانت إلى جانب مكانتها تمتلك مجموعة من قطعان الإبل، يقوم بتربيتها عدة رعاة[٩]، مما يدل على التفاوت بين الزعامة القبلية والقاعدة.

وكانت فترات الحرب تخفي التناقضات داخل القبيلة لانشغال جميع أفرادها في التصدي لعدوان خارجي، أو المساهمة في هجوم للحصول على الأسلاب والمغانم. لكن كلما حلت فترات السلم، طفرت هذه التناقضات على السطح. وإذا كنا قد أكدنا أن ظهور الملكية الفردية للأرض خلخل التوازن الاجتماعي داخل القبيلة، فما هي العوامل الأخرى التي تمخض عنها هذا التفاوت، وأضعف مبدأ التضامن؟

بإلقاء نظرة على التدرج الطبقي داخل القبيلة، نلاحظ تصدر شيوخ القبائل والأعيان قمة

---

(١) ابن رشد: م.س. ص ٢٦٦
(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٧١ ـ محمد بن عياض: م.س.، ورقة ١١٨.
(٣) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٦٩
(٥) ابن حوقل: م.س.، ص
(٦) **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق حسين نصار. القاهرة، ١٩٨٣، ج ٢٤، ص ٢٥٤.
(٧) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٨) **الأنيس المطرب**، الرباط، دار المنصور، ١٩٧٣، ص ١٢٨
(٩) ابن حوقل: م.س.، ص ٩٧.

الهرم الطبقي بفضل الثروات التي تكدست لديهم عن طريق الأرباح التي جنوها من تجارة القوافل. فالتجار كانوا يؤدون عادة ضريبة كلما مروا على قبيلة من القبائل. وبهـذا الخصوص يـذكر ابن حوقل[١] أن «لهم لوازم على المجتازين من فاس إلى سجلماسة يلزمونهم على ما معهم من التجارة ويخفرونهم». ويخيل إلينا أن نصيب الشيوخ من هذه الضرائب شكَّل نصيب الأسـد، فضلاً عن الجاه الذي تمتعوا به بسبب علاقتهم بالأمراء المرابطين. ولا غرو فهم المكلفون بجمع الضرائب من أفراد قبائلهم للحكم المركزي. كما أنهم كانوا يحضرون البيعة[٢]، مما يدل على علاقتهم الوطيدة بالنظام المرابطي الذي منحهم الجاه، وحظوا برعايته رغبة أو رهبة. ومن القرائن التي نسوقها كدليل على دور النفوذ والجاه في ثرائهم، ما ورد في إحدى النوازل من أن رجلاً عاوض فداناً بكرم كان بحوزة مقدم القرية، وكان للرجل أخت لها نصيب في الفدان، فلما علمت بذلك أرادت أن تطالب مقدم القرية بحقها، فلم تجرأ عليه حتى زال من خطته[٣].

كما أن الحروب شكَّلت وسيلة أخرى من وسائل الاثراء، وبالتالي توسيع الفوارق الاجتماعية، إذ سمحت لشيخ القبيلة باحتكار نصيب الأسد من الغنائم، وعملت على تنامي الهيمنة الحقيقية التي تسمح باسترقاق القبائل المهزومة والاستيلاء على أرضها وثرواتها. وبهذه المعطيات، ترسخت السلطة المادية لشيوخ القبائل نتيجة الغنائم، وما درته عليهم من أرباح. وبالمثل فإن الهدايا شكلت مورداً آخر من موارد ثراء الارستقراطية القبلية، فقد جاء في إحدى النوازل أن قوماً من قبائل الصحراء أهدوا بعض الحكام والشيوخ إبلاً وأموالاً[٤]

بهذه القنوات المتنوعة، تكدست لدى شيخ القبيلة ثروة طائلة، فأصبح بواسطتها فوق أعضاء القبيلة. وبقدر ما ازداد عدم التكافؤ في الثروة، زالت المساواة، وترسخت جذور الارستقراطية القبلية التي أدت إلى إجهاض «الديموقراطية العسكرية» حسب تعبير إيف لاكوست[٥] وكلما تقوت سلطة الأرستقراطية، ظهرت كطبقة تتناقض مصالحهـا مع مصلحـة أعضاء القبيلـة، ومن ثم تصدَّعت المساواة. ومن هذا التصدع استمدت قوتها حين بسطت سلطتها على صنائع أو موالي أصبحـوا تابعين لها، وحازت بعض وسائل الإنتاج كالأرض والماشية. وكل هذه العوامل ساهمت في دفعها نحو المطالبة بالملك، وهو ما حدث للقبائل الصنهاجية المرابطية.

في وسط الهرم القبلي، وجدالسواد الأعظم من المزارعين وبعض الحرفيين والسوقة، فضلاً عن «الغرباء» الذين التجأوا إلى القبيلة للاحتماء بها بعد أن تركوا قبيلتهم الأصلية فراراً من العار أو بسبب جريمة ارتكبوها. وفي هذا السياق ذكر مارمول[٦] أن قبائل جبال البرانس «يجيرون المجرمين الذين يحتمون بهم». لكن هؤلاء اللاجئين يفقدون بعض حقوقهم داخل قبيلتهم الجديدة، ودورهم

---

(١) **صورة الارض**، م.س.، ص ٩٩
(٢) ابن أبي زرع: م.س.، ص ١٤٢
(٣) ابن الحاج: م.س.، ص ١١٣ ـ ١١٤
(٤) ابن رشد: م.س.، ص ٢٤٨
(٥) **العلامة ابن خلدون**، م.س.، ص ١٣٧
(٦) **افريقيا**. (الترجمة العربية)، الرباط (١٩٨٨ ـ ١٩٨٩)، ج٢، ص ٢٨٥.

الحربي على الخصوص، مهما بلغت درجة كفاءتهم القتالية لأن العرف القبلي يفرض أن يكون المقاتل من صلب القبيلة[1].

وغالباً ما يكون دخل هذه الفئة محدوداً جداً، لا يتعدى ما تقيم به الأَوَد. أما مصدره فهو المحصول الزراعي وتربية المواشي[2] وقد يحصل بعض أفراد القبيلة على نصيب من دخل الضرائب المفروضة على القوافل التجارية، ولكنه نصيب ضئيل خصوصاً بعد توزيعه على جميع أعضاء المجموعة، ولذلك وجدت هذه الفئة في الغزو أهم مصدر لكسب رزقها.

أما في قاعدة الهرم القبلي فيأتي العبيد الذين رمت بهم الأقدار إلى البوادي، أو تم استرقاقهم من القبائل المهزومة، فاشتغلوا في الأعمال المضنية كحفر السواقي وقلع الأحجار والحرث والدرس، فضلاً عن المهن الخسيسة. ولا يساورنا شك في أنهم عاشوا ظروفاً أسوأ بكثير من عبيد المدن.

لكن ما يسترعي الانتباه والملاحظة، أن عملية الحراك الاجتماعي الرأسي داخل القبيلة ظلت بطيئة جداً لغلبة الطابع الجماعي لوسائل الإنتاج من جهة، وإمكانيات الفرد المحدودة من جهة ثانية. فالفرد قلما يستطيع اكتساب مصالح شخصية داخل القبيلة، لأن هذه الأخيرة تعتبر أي ضرر يلحق الفرد ضرراً يمسها مباشرة، فتقوم برده ومقاومته. لكنها في الوقت نفسه تعدّ كل مصلحة أو منفعة أو كسب حققه الفرد ملكاً لها من الناحية المبدئية على الأقل، يحق لها التصرف فيه أو الاستفادة منه بكيفية مطلقة، كما لو أن القبيلة هي التي شاركت في تحصيل ذلك الكسب أو المنفعة. وكل من حاول الخروج عن تقاليد قبيلته يصبح عضواً غير مرغوب فيه، بل يتعرض للطرد والنبذ[3] غير أن مكانة الفرد داخل القبيلة ـ رغم ذوبانها في إطار الجماعة ـ غالباً ما تعطيه مكانة في الهرم السياسي في حالة ما إذا وصلت القبيلة أو القبائل المتحالفة إلى السلطة. وحسبنا أن يحيى المسوفي «كان مقدماً عند يوسف بن تاشفين لمكانه في قومه»[4]

من حصاد ما تقدم، يتضح أن التكوين القبلي شكّل نموذجاً لمجتمع تراتبي تتفاوت فئاته وشرائحه الاجتماعية نتيجة تفاوتها في ملكية وسائل الإنتاج ـ من أرض ومراعٍ وماشية ـ وفي الثروات الطبيعية والجاه، مما يفند تخريجات أنصار النظرية الانقسامية الذين أكدوا على مبدأ المساواة داخل نسيج الكيان القبلي. فلكل فرد في القبيلة موقع اجتماعي خاص به، لا يستطيع تجاوزه بسبب الموروث القبلي والأعراف السائدة. بل إن التفاوت يمتد إلى كيان الحلف القبلي نفسه إذا انعدم التوازن بين القبائل المشكِّلة لهذا الحلف، ويبرز ذلك في أوضح صوره عند وصول القبيلة إلى السلطة والحكم. ولعل أبرز مثال في هذا الصدد هو ما وقع للقبائل الصنهاجية، إذ انفردت قبيلة لمتونة بالسلطة وزبدة الخيرات المادية، وأدارت ظهرها للقبائل الصنهاجية الأخرى التي آزرت عصبيتها، مما يعكس أثر الوضع المادي في خلخلة قاعدة المساواة.

---

(١) بولقطيب: **التحالف القبلي المصمودي وقيام دولة الموحدين في المغرب والأندلس**. [رسالة جامعية مرقونة، فاس ١٩٨٨].

(٢) انظر عن قبيلة لمتونة: البكري: **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**. نشرة دي سيلان. الجزائر، ١٩١١ ـ مجهول: **كتاب الاستبصار**. تحقيق سعد زغلول، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥، ص ٢١٣

(٣) الجابري: م.س.، ص ٢٥٥

(٤) ابن خلدون: **كتاب العبر**، تحقيق خالد شحادة، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١، ج٦، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

- ٣ -

تاريخ العوام في مغرب العصر الوسيط بين فقر الوثائق وإمكانيات التجاوز:

طرح ومناقشة من خلال كتب العقود والوثائق

إن إعادة كتابة تاريخ المغرب، انطلاقاً من رؤية علمية رصينة، ومعايير موضوعية صارمة، تهدف إلى سبكه وصياغته صياغة جديدة، وإدخاله في تيار المنظومة الشمولية، وتطهيره من مثالب الكتابات التقليدية المترهلة، والتخريجات الاستعمارية الملغومة بالافتراءات والتشويه، يستلزم كشف النقاب عن تاريخ العوام، والحفر في تراثهم ومعتقداتهم، وأنماط سلوكهم وأسلوب عيشهم، حتى لا يظل تاريخنا مبتوراً ناقصاً يمشي على قدم واحدة...

وبما أن الوثيقة تشكل حجر الزاوية في كل كتابة تاريخية كما أكد على ذلك بنوع من الصرامة لانجلوا[١]، فما هو حظ العوام في الوثائق المغربية في العصر الوسيط، وهو العصر الذي سيتم التركيز عليه في هذه الدراسة؟

إذا كانت مهمة الباحث في تاريخ المغرب الحديث والمعاصر تبدو متيسرة إلى حد ما، بفعل الوفرة النسبية للوثائق التي تحويها الخزانات والمؤسسات الثقافية والدينية، فضلاً عن بعض العائلات والأشخاص، فإن مهمة نظيره في العصر الوسيط تبدو عسيرة ومحفوفة ببعض المصاعب والمثبطات، ذلك أن معظم الوثائق الراجعة إلى هذه الحقبة قد طواها الزمن، أو تم طمسها تحت تأثير حزازات سياسية أو خلافات مذهبية، أو بدافع الحقد والتعصب والكراهية، فلم تصل إلينا إلا القلة القليلة من الوثائق التي تم نقلها ونسخها عن الوثائق الأصلية، فاحتفظت بها بعض المصنفات التاريخية والأدبية على وجه الخصوص[٢].

وتزداد الإشكالية خطورة كلما حاول الباحث التصدي لدراسة الجوانب الخاصة من الحياة

---

(١) **النقد التاريخي**. ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت، ١٩٧٧، ص ٥.

(٢) إبراهيم حركات: «الوثائق المغربية في العصر الوسيط». **مجلة دار النيابة**، ع٣، صيف ١٩٨٤، ص ٩ ـ ١٠.

اليومية للعوام والمهمَّشين. فالإسطوغرافيا التقليدية لم تشر إلى هؤلاء إلا بأنصاف الكلمات، فكم الأحرى وثائق تهم حياتهم، ومن ثم أسدلت عليهم ستاراً من الصمت والإهمال، باستثناء ما ورد في ثنايا أخبارهم من إشارات شحيحة جاءت بكيفية عفوية

لذلك، وعلى غرار دراسات أنجزناها سابقاً[1]، يتوخى هذا العرض المتواضع محاولة البحث من جديد عن بعض الوسائل الممكنة لفك «الحصار» عن العامة والمظلومين في التاريخ، انطلاقاً من طرح إمكانية إخصاب الأرضية الجدباء التي تشكلها مادة الوثائق، وذلك بالرجوع إلى كتب العقود والتوثيق التي تضمنت وثائق لها مميزاتها الخاصة، سعياً وراء نحت علامات استفهام جديدة في مجال النقص الوثائقي خلال الحقبة الوسيطية.

وقبل أن نعرِّج على أهمية هذه الكتب كمصادر وثائقية تغني معرفتنا بتاريخ العامة، لا مندوحة عن إثارة بعض التساؤلات حول العوامل التي أدت إلى الفقر الذي يميز وثائق العوام والمستضعفين في المؤلفات التاريخية التقليدية حتى يمكن الربط بين طرفي الإشكالية.

لعل أول العوامل المفسرة لهذا الفقر الوثائقي في الكتابة التاريخية المغربية الوسيطية، يرجع إلى كون المؤرخين المغاربة كتبوا مصنفاتهم انطلاقاً من الإيديولوجية الرسمية، ومن ثم فإنهم تبنوا موقفاً معادياً للعوام، باعتبارهم ممثلي الطرف المحكوم الذي كان يتمرد أحياناً على السلطة، مما جعلهم يُصنفون في عداد «المارقين»، و «العصاة»، و «الخارجين عن الجماعة»، أو كانوا يجبرون على الخضوع للحاكم كرهاً أحياناً أخرى، فلا يكون لهم أي وزن في نظر المؤرخين الذين يعتبرونهم في هذه الحالة مجرد «سفلة» و «غوغاء» فيضعونهم في خانة على هامش التاريخ، وبالتالي تخلو مصنفاتهم من أي وثيقة تهم فضاء حياتهم.

المسألة الثانية التي يمكن من خلالها تفسير هذه الشحة الوثائقية مسألة هامة سبق أن أثارها ونبَّه إليها الدكتور عبد الله العروي[2]، وإن كان قد عممها على الكتابة التاريخية الإسلامية الوسيطية فهي مع ذلك تشكل قاسماً مشتركاً مع الكتابة التاريخية المغربية. فالإيديولوجيا المهيمنة في الدولة العباسية ـ وهي الفترة التي شهدت ميلاد التدوين التاريخي العربي ـ حاولت أن تسن سياسة تعايش سلمي بين الجماعات المتصارعة المتمثلة في الفرق الإسلامية، وذلك بامتصاصها

(١) سبق أن أثرنا في دراسات سابقة إشكالية التاريخ للعوام في المغرب وكيفية تجاوز نقص الوثائق والنصوص. انظر لكاتب هذه السطور: «لماذا غُيِّب تاريخ الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط: تساؤلات وتطبيق». نشر ضمن **أعمال ندوة المغرب الشرقي بين الماضي والحاضر** المنعقدة بكلية الآداب بوجدة في مارس/أذار ١٩٨٦ وكذلك: «وثائق حول التاريخ الديني للمغرب في القرنين ٥ و ٦ هـ». **مجلة دار النيابة**، ع ١٧، شتاء ١٩٨٨، ص ١٩ ـ ٢٣ وانظر كذلك: «العوام في مراكش خلال عصري المرابطين، والموحدين» نشر ضمن **أعمال ندوة مراكش من التاسيس إلى آخر العصر الموحدي** التي نظمتها كلية الآداب بمراكش في إبريل/ نيسان ١٩٨٨ الدار البيضاء، ١٩٨٩، ص ص ١١٨ ـ ١٣٢؛ وكذلك. «مقترحات لميلاد مدرسة عربية في التاريخ»، بحث قدم من طرف كاتب هذه السطور في ندوة **نحو مدرسة عربية لفهم التاريخ وكتابته**، المنعقدة في بغداد أيام ٢٧ ـ ٢٩ ديسمبر/كانون الأول ١٩٨٧

(٢) **العرب والفكر التاريخي**، بيروت، ١٩٧٣، ص ٨٨.

وإدماجها تدريجياً في حظيرة الدولة وإشراكها في استغلال الثروة والنفوذ فالمؤرخ الرسمي سواء في المشرق أو المغرب، كان يحرص كل الحرص على تماسك وحدة الأمة وتغطية التناقضات الاجتماعية، لذلك نجده يتخذ معياراً لقبول أقوال الرواة، وهو عدم الغلو في الآراء والأحكام، ومن ثم فإنه يذهب إلى الاعتماد على روايات من أسماهم أحد الباحثين[١] بـ «رجال الاعتدال» الذي «لا يسبون ولا يلعنون، ولا يفسقون ولا يكفرون» أي كل الذين ليس لهم مواقف سياسية مضادة للاتجاه الحاكم. وبما أن العوام كانوا يجسدون الطرف المناوىء للسلطة، ويدخلون في عداد الذين «يفسقون ويكفرون» في منظور هؤلاء المؤرخين، فمن البديهي أن تطمس وثائقهم.

هذا الاعتدال، يستلزم ارتداداً نحو الإيديولوجية الدينية التي تفسر التاريخ بقوى غيبية، ومن ثم تستبعد العقلانية ودور البشر، وهم السواد الأعظم من العوام في صنع التاريخ[٢] ولما كان المؤرخون على بينة من هذا الخطأ، فإنهم كانوا يلقون بالمسؤولية على السلف الذي رووا عنه رواياتهم[٣]

وبما أن المؤرخين المشارقة كانوا هم السباقين إلى تدوين وقائع تاريخ المغرب، فإنهم همَّشوا كثيراً من أحداثه ولم يذكروها إلا عَرَضاً[٤] وجاءت الكتابات التاريخية المغربية لترث عنهم ما كتبوه رغم هشاشته. والحاصل ليس تهميش تاريخ المغرب فحسب، بل أيضاً غياب الوثائق التي تهم عوام المدن والبوادي.

ومن المفارقات الغريبة أن هذا التهميش يُلاحظ لدى مؤرخي المعارضة من خوارج وشيعة ومعتزلة، إذ لم يتجرأ أي واحد منهم للكتابة عن تاريخ الفئات الدنيا من المجتمع المغربي. بحيث لا نلمس من حيث الجوهر فرقاً واضحاً بين مؤرخ سني أو شيعي أو خوارجي: وحسبنا أن بقايا النصوص المتناثرة في المصنفات التي بقيت أو نقلت عن بعض مؤرخي الخوارج والشيعة، لا تعدو مجرد ترجمات لأعلام مذاهبهم أو مجادلات كلامية «بوليميكية» بين هذه الفرقة أو تلك، دون التعرض للمشاكل الحقيقية التي عاشها من انخرطوا في حركتهم بحيث اكتفى مؤرخو الفرق بالدفاع عن وجهة نظرهم الكلامية، دون أن يتجرأوا على الانفلات من ناموس الانصهار في وحدة الأمة التي ظلت الإطار المرجعي لكل كتابة تاريخية مغربية. وعلى هذا المستوى الذي هو سياسي في نهاية التحليل، لا نلمس

---

(١) وجيه كوثراني «بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب». مجلة **الفكر العربي**، عدد ٢، سنة ١٩٧٨ ص ٥٩ وقد نقل هذه الفكرة عن العروي: م.س. الصفحة نفسها.

وجيه كوثراني م.س ص ٥٩

لعل ابن خلدون أهم مؤرخ مغربي في العصر الوسيط عكس هذه القاعدة باستعماله دائماً عبارة «والله أعلم» كدليل على أنه لا يتحمل مسؤولية عدم صحة الخبر الذي نقله. ويعكس الطبري القاعدة ذاتها كما يتبين من خلال مقدمة كتابه **تاريخ الأمم والملوك** التي يقول فيها فما يكون في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أُدي إلينا» انظر ص ٨ من المصدر المذكور.

(٤) ذلك ما نلاحظه لدى المؤرخين المشارقة الأوائل من أمثال الطبري والمسعودي حيث لم يتعرضوا لأخبار الفتح الإسلامي للمغرب إلا في إشارات متناثرة عبر السنين فرضتها طريقة الحوليات التي اتّبعوها.

موقع الفئات المهمَّشة التي تدخل فعلياً في حركة الصراع[1]

يضاف إلى كل ذلك هيمنة فكرة البطل التاريخي في مخيال المؤرخ المغربي. فمؤرخو العصر الوسيط اعتمدوا التفسير الفرداني لوقائع التاريخ اعتقاداً منهم أن الفرد هو صانع التاريخ. لذلك لم تكن كتاباتهم سوى سجل منقبي للخلفاء والوزراء والأعيان. «فالخليفة» عند المؤرخ السني هو «ظل الله في الأرض» القادر على صنع التاريخ. و «الإمام» عند المؤرخ الشيعي هو «الذات المعصومة من الخطأ» وبإمكانه وحده ـ دون غيره ـ قيادة الإنسانية إلى النور بعد أن هوت[2] أما العوام فلا مكان لهم في التاريخ، بل إن مستواهم الفكري المتدني لا يجعلهم يستحقون أي التفاتة في نظر المؤرخين.

وإذا كان انعدام الوثائق التي تسلط الأضواء على حياة العامة تعد من المزالق التي هوت فيها الكتابة التاريخية المغربية، فإن للعوام ذاتهم مسؤولية في هذا المجال، ذلك أنهم لم يخلِّفوا وثائق تاريخية تعبر عن مواقفهم. فزعماء الثورات الاجتماعية والتنظيمات السرية، لم يتركوا وثائق تلقي الضوء على مبادئهم وأهدافهم، وما تحمله حركاتهم من مسوحات اجتماعية وإيديولوجية. فكُثُرٌ هم قادة ثورات وانتفاضات العوام من أمثال ميسرة السقاء بمدينة طنجة[3] ومرزدغ ببلاد غمارة[4]، وولد العبيدي المحروف[5] ومحمد بن إدريس وموسى بن رحو بأحواز فاس[6] غير أن أحداً من هؤلاء لم يكتب ـ فيما نعلم أو من خلال ما وصل إلينا على الأقل ـ عن أفكاره واهدافه ومراميه ومطالب أنصاره عبر وثائق أو سجلات يمكن للباحث في تاريخ العوام أن يرجع إليها

تلك إذن معضلة الكتابة التاريخية التقليدية وموقفها من تاريخ العوام وتهميشها لوثائقهم. ولحسن الحظ، فإن مصنفات أخرى تنتمي إلى حقول مختلفة كالفقهيات (النوازل والفتاوى) والتصوف والحسبة والقضاء وغيرها من المصادر الدفينة تشمل وثائق تهم حياة العامة[7] وفي هذا المنحى بالذات، تأتي أهمية كتب العقود والتوثيق التي تطرح البديل الكفيل بدفع عجلة البحث في تاريخهم إلى الأمام.

في هذا الصدد، سنتخذ نموذجاً لهذا النوع من الكتب المتضمنة لبعض الوثائق العقدية التي سنعرضها بعد حين، كتاب **المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود** لأبي الحسن علي ابن قاسم الجزيري. وبما أن قيمة الوثائق تتحد من خلال قيمة الكتاب الذي أُلِّفَ منها والمؤلف الذي صاغها، فلا مندوحة عن إلقاء سريعة على الكتاب وصاحبه.

---

(١) وجيه كوثراني المرجع نفسه، والصفحة ذاتها

(٢) العروي م.س. ص ٩٤

(٣) انظر عنها ابن عذاري **البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب**. تحقيق س. كولان وليفي بروفنسال، بيروت، ١٩٨٠ ج ١ ص ٥٢ ـ ٥٣

(٤) انظر عنها ابن أبي زرع **الأنيس المطرب بروض القرطاس**. الرباط، ١٩٧٢، ص ٢٦٤

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٧٢

(٦) المرجع نفسه، ص

(٧) سبق أن وظفنا مجمل هذه المصادر في الكشف عن حياة العامة بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين في أطروحتنا لنيل دكتوراه الدولة. انظر. **المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع ـ الذهنيات ـ الأولياء**. بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣.

يتألف هذا الكتاب الذي لايزال مخطوطاً[1] من ٢٦٢ ورقة، وهو مكتوب بخط مغربي رديء، تضمنت الورقة الأولى منه عنوان الكتاب واسم مؤلفه، بينما خلت الورقة الأخيرة من تاريخ النسخ. وعن أهميته يكفي ما وصفه به التمبكتي[2] من أنه «مختصر مفيد جداً».

ويتضح من ديباجة النسخة المخطوطة أن دواعي تأليف هذا الكتاب تكمن في أن بعض الموثِّقين أطالوا وأسهبوا في ذكر تفصيلات لا جدوى منها في هذا النوع من الكتابة، بينما قصر البعض الآخر فاختصر ذلك اختصاراً مخلاً. لذلك رأى المؤلف اتخاذ موقف وسط كما يفهم من قوله: «وإنني لما رأيت بعض الموثقين قد بسط مجموعها ومدَّ فروعها وآخر أجحف في اختصارها، ولم يكشف عن أسرارها، جعلت كتابي هذا لاحقاً بالحيز الوسط، محفوظاً من الإجحاف والشطط»[3]، مما يضفي عليه قيمة خاصة.

وقد افتتح كتابه بذكر الشروط التي يجب أن تتوفر في الموثِّق، ثم بدأ بعد ذلك مباشرة في عرض صيغة عقود النكاح والبيوع والأكرية والإجارات والشركة والصلح والجوائح وعقود الوصايا والأنساب والأحباس والصدقات والهبات، وكذا عقود الاستحقاق والغصب والشركة والتجريح والمحاجير، فضلاً عن عقود إسلام بعض النصارى وعقود الدماء[*] والسجلات.

وقبل عرض نماذج من هذه العقود، نتساءل عن قيمتها كوثائق من جهة، وأهميتها في إنارة الجوانب المظلمة من تاريخ العوام من جهة ثانية.

من الملاحظات الأولية أن هذا النوع من الوثائق لا يعكس صورة الوثائق المخزنية المرتبطة بالفضاء السياسي، بقدر ما هي انعكاس للفضاء الاجتماعي المرتبط بالحياة اليومية وشؤون المجتمع.

ويلاحظ كذلك أنها لا تتضمن على غرار الوثائق الأخرى أسماء الأشخاص الذين تتعلق بهم الوثيقة، فغالباً ما يستعمل فيها مصطلح «فلان» بدل اسمه الخاص ولقبه[4] كما أنها تخلو من التاريخ الذي كُتب فيه العقد، وتكتفي بذكر عبارة «في شهر كذا من سنة كذا»[5]. وبالمثل، فإنها لا تتضمن كذلك اسم المكان أو المدينة التي انعقد فيها العقد، بل غالباً ما يعوض ذلك بعبارة «في بلد كذا أو في مدينة كذا»[6]

---

(١) توجد نسختان منه في الخزانة الحسنية تحت رقمي ٥٢٢١ و ١٢٦٦١ كما توجد نسخة أخرى منه في مدريد بمعهد M. Acin تحت رقم ٢٨

(٢) **كفاية المحتاج**، تحقيق محمد مطيع، ج٢، ص ٢٦٢ (رسالة مرقونة بكلية الآداب بالرباط تحت رقم ٩٥٦٠٥).

(٣) انظر ديباجة المؤلف.

(*) عقد الدماء هو العقد الذي يكتبه عدل موثق لصالح شخص أذاه شخص آخر إلى درجة أن أسال دمه. ويسمى أحياناً عقد التدمية ويكون فيه وصف دقيق لأماكن الجرح وما سبَّبه ذلك من ضرر.

(٤) انظر العقد رقم ٥ الوارد في هذه الدراسة: الجزيري: م.س. ص ١٣٠ ويستعمل عبارة «استأجر فلان فلاناً الفلاني».

(٥) انظر العقد رقم ٤ الوارد في هذه الدراسة: الجزيري: م.س. ورقة ٢٤ ب (نسخة ب). ويستعمل عبارة «... حسب نصه المختلف فيه في شهر كذا من سنة كذا».

(٦) انظر العقد رقم ٥ الوارد في هذه الدراسة: الجزيري: م.س.، ص ١٣٠ ويستعمل عبارة: «لينوب عنه في غزاة كذا إلى بلد كذا».

بيد أنه رغم هذا الفراغ الذي يطرح إشكالية حقيقية، ولا يجعل هذه الوثائق ترقى إلى مستوى الوثائق الرسمية «الموثقة»، فإننا نميل إلى الاعتقاد أنها مسألة بديهية بالنسبة لهذا النوع من العقود التي سعى المؤلف من ورائها إلى توفير نماذج فحسب للموثقين الذين عايشوه، وجعلها «مرجعاً» طبيعة «تقنية» يساعدهم على اتقان صنعتهم.

ومع ذلك، وإذا ما ذهبنا مع ما هو متعارف لدى سائر الدارسين في حقل التاريخ بأن الوثيقة هي كل مستند مكتوب يمكن أن يقدم للبحث والاستدلال التاريخي فائدة قد تختلف أهميةً وموضوعاً[١]، فلا مندوحة عن إدراج الوثائق التي تحويها كتب الوثائق والعقود ضمن أصناف الوثائق الأخرى، على الرغم من طبيعتها الخاصة، واكتفائها بتقديم النموذج le type لصياغة العقود.

ومما يزكي هذا الطرح، أن الغرض الأساسي من تأليفها يكمن في تلبية ضرورة أملتها مصالح اجتماعية تتجسد في حاجة الناس إليها، ومن ثم فهي «انعكاس جيد» لمشكلات المجتمع وبنيته التحتية، وبالتالي فهي تقدم مادة تاريخية هامة تهم تاريخ الفئات الاجتماعية الدنيا، وتعطي البديل لبعض ما طمسته كتب التاريخ.

فانطلاقاً من تصفح بعض العقود، يستطيع الدارس ضبط بعض المشكلات التي اعترت بيت الزوجية مثل غياب الزوج لمدة طويلة عن البيت[٢] وفي الوقت ذاته يتبين كيف أن المرأة كانت تشترط في عقد صداقها عدم غياب زوجها عنها باستثناء فترة الحج[٣] كما يستشف من خلالها بعض الأعراف الاجتماعية كالعرف الذي جرى على اعتبار ستة أشهر، أقصى مدة يمكن للبعل أن يتجاوزها أثناء غيابه عن زوجته، وإلا حق لها مطالبته لدى القاضي[٤]

فضلاً عن ذلك، تعكس هذه العقود بعض أشكال العلاقات الاجتماعية من خلال تحديد الحقوق والواجبات لطرفي العقد. في هذا المنحى، نعثر عند صاحب **التقييد الأبي** على عقد استئجار صبي من قبل رجل للاشتغال في منزله، وفيه يحدد واجبات الصبي المتمثلة في حمل الخبز من الدار إلى الفرن، وشراء الزيت والخضر والحطب، وحمل كل ذلك من السوق إلى الدار، فضلاً عن ضروريات المنزل الأخرى. أما حقوقه تجاه المستأجر فيحددها بالكسوة والإعالة لفترة معينة من الزمن، وأجرة نقدية تؤدى لأب الصبي المستأجَر[٥]

ومن الملفت للانتباه كذلك أن كاتبي العقود كانوا يتحرون الدقة والضبط في بنود العقد تجنباً لإثارة المشاكل بين طرفيه. وتفيد هذه الدقة في معرفة مدى الواجبات والحقوق التي تهم الجانبين معاً، الشيء الذي يمكّن من تسليط الأضواء على بعض القضايا التي تهم العوام كالوضعية المتردية

---

(١) ابراهيم حركات: م.س. ص٨.

(٢) انظر نص العقد رقم ٤ الوارد عند الجزيري: م.س.، ورقة ٣٤ أ (نسخة ب).

(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، ورقة ٣٤ ب.

(٥) مؤلف مجهول: **التقييد الأبي في علم الوثائق** (مخطوط)، الخزانة العامة بالرباط رقم د ٧٥٦، ورقة ١١٤ ب.

للمستأجرين[١]، وعدم ملكيتهم لوسائل الإنتاج[٢] كما تساعد في إماطة اللثام عن بعض العوام الذين همشهم المؤرخون كاليتيم[٣] والأصم والأبكم[٤]

وتعقب العقد أحياناً شروح فقهية تستدرك ما لم ينص عليه العقد، أو ما لفّه من غموض، فتقدم بذلك مادة طيبة تزيد من تعميق معرفتنا ببعض القضايا الاجتماعية المطروحة[٥]

وبالمثل تقدم لنا هذه العقود معلومات جديدة كإمكانية استئجار جندي لجندي آخر لينوب عنه في القيام بغزوة من الغزوات العسكرية، وتحديد المهام المنوطة به في هذا العمل الجهادي[٦]، فضلاً عما يمكن أن تمدنا به من مادة تساهم في تصحيح بعض الأحكام المزيفة والمضللة التي تبنتها التخريجات الأجنبية كخرافة الاضطهاد الموحدي لأهل الذمة من خلال إبراز عقود اعتناق النصارى للإسلام دون إكراه أو ضغط[٧]، ناهيك عن قضايا لا يسع المجال لعرضها هنا بالتفصيل.

بناء على المعطيات السابقة الذكر، نصل إلى القول إن كتب الوثائق والعقود بما توفره من وثائق نموذجية تهم الحياة اليومية للفئات الاجتماعية الدنيا رغم طابعها «التقني»، تساهم بشكل أو بآخر في إنارة بعض الجوانب الملموسة من تاريخ العوام، ويمكن توظيفها كوثائق يستأنس بها كل باحث لوضع اللبنات الأولى لهيكلة مدرسة تسعى إلى تصحيح قراءة مسار التاريخ المغربي برد الاعتبار إلى تاريخ العوام والمستضعفين في الأرض أو «صانعي وسائل المعاش» على حد تعبير ابن خلدون، وذلك ببحث واستقصاء الوثائق التي تعكس حياتهم الاجتماعية وأنماط سلوكهم وموقعهم في التاريخ، وإليك نماذج من هذه العقود

العقد رقم ١ عقد استئجار صانع لنسج الكتان.

«استأجر فلان فلاناً النساج لنسج الكتان أو القطن أو الحرير في طرازه على ألته لحاضرته مدينة كذا بسوق كذا بحومة مسجد كذا لمدة كذا أولها شهر كذا بكذا وكذا دفع المستأجر منها كذا وقبضها الأجير ويدفع إليه باقيها عند انقضاء كذا إجارة صحيحة، عرفا قدرها وتواصفا العمل صفة[٨] تحققاها[٩] وعرفا مبلغها ومنتهاها لكونهما من أهل البصر بها. وشرع الأجير في العمل لأول مرة الاستئجار، وعليه الاجتهاد فيما تولاه من ذلك وبذل النصيحة وأداء الأمانة في سر أمره وجهره بأبلغ طاقته وأقصى مجهوده بلا شرط ولا منتوية ولا خيار على سنة المسلمين في استئجارهم الجائز

---

(١) الجزيري. م.س. ص ١٢٢ العقد رقم ١

(٢) مثل عدم ملكية الآلة بالنسبة للنساج الوارد ذكره في العقد رقم ١ ص ١٢٢

(٣) مؤلف مجهول م.س.، ورقة

(٤) الجزيري: م.س ص

(٥) غالباً ما تبدا فقرات الاستطرادات بعبارة «فقه». انظر المصدر نفسه، ورقة ٣٤ ب (النسخة ٢).

(٦) المصدر نفسه. ص انظر. **الملحق** رقم ٥

(٧) انظر العقد رقم ٨ الوارد عند الجزيري. م.س.، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ وفيه يتمّ التأكيد على أن النصراني الذي أسلم قام بذلك رغبة منه ودون إكراه.

(٨) الزيادة من عندنا حسب ما يقتضيه سياق المعنى.

(٩) كذلك تمّ تحقيق هذه الكلمة حسب ما يقتضيه سياق المعنى.

بينهم ومرجع دركهم...»

العقد رقم ٢ عقد تحبيس على المساكين(٢)

«حبس فلان بن فلان داره التي بموضع كذا، حدودها كذا على المساكين بموضع كذا تحبيساً موقوفاً مؤبداً ما بقيت الدنيا تؤاجر ويتصدق بكرائها وغلتها على المساكين، فإن لم يوجد فيها كراء، سكن فيها أهل الضعف والمسكنة وتواسى بينهم على قدر الحاجة، ومتى وجد لها كراء أكريت(٣) وتصدق بكرائها على المساكين، فإن لم يوجدوا فعلى الفقراء لاتزال كذلك ما دار الفلك حتى يرثها قائمة على أصولها، محفوظة على شروطها لا سبيل إلى بيعها ولا إلى تفويتها بوجه من الوجوه، وليصلح من كرائها ما وهى منها يبدأ إصلاحها على المساكين حتى إذا كمل صلاحها عاد حق المساكين في كرائها»(٤)

العقد رقم ٣: عقد حول خدمة خطارة جنان(٥)

«الحمد لله وحده، قاطع فلان الفلاني النفر الستة وهم فلان وفلان الخ على خدمة خطارة عين جنان كذا الكائنة بكذا خارج باب كذا من فم صهريجها إلى رأس عينها خدمة صحيحة إلى صحيح أرضها المعتاد بوجيبة قدرها كذا وكذا دراهم فضة وما يكفيهم لذلك من شعير مطحون وهو كذا وكذا وزيت وملح كذا وكذا، مقاطعة تامة بعد اعترافهم بالتقليب والرضى وعلى السنة في ذلك والمرجع بالدرك وأنهم عارفون (...)(٦) غير جاهلين بها ولا بشيء منها عرفوا قدره شهد به عليهم...

العقد رقم ٤ عقد حول غياب الزوج عن الزوجة لمدة طويلة(٧)

«يشهد من يتسمى في هذا الكتاب من الشهداء أنهم يعرفون فلان بن فلان بعينه واسمه معرفة صحيحة ويعلمونه قد غاب عن زوجه فلانة بنت فلان بعد بنائه بها أزيد من ستة أشهر تقدمت تاريخ هذا الكتاب بحيث لا يعلمونه في غير سبيل الحج ولا طريقه ولا يعلمونه رجع إليها منذ غاب عنها ولا طرقها سراً ولا جهراً إلى حين إيقاعهم لشهادتهم في هذا الكتاب، وكان إيقاعهم لها فيه حسب نصه المختلف فيه في شهر كذا من سنة كذا».

العقد رقم ٥ عقد إجارة غاز لجندي أخر لينوب عنه في إحدى الغزوات العسكرية(٨)

«استأجر فلان فلاناً الفلاني ومن نعته كذا لينوب عنه في غزاة كذا إلى بلد كذا ويجاهد عنه عدو الله بما استطاع وينكبه بما قدر عليه من تحريق ثمارهم وخراب ديارهم وإفساد زروعهم مما

(١) الجزيري: م.س.، ص ١٢٣ ـ ١٢٤

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦

(٣) في الأصل: التاء مربوطة هكذا أكرية.

(٤) وردت الكلمة الأخيرة في الأصل هكذا بدءاً ونعتقد ان الصحيح هو ما أثبتناه في النص.

(٥) مؤلف مجهول: **التقييد الأبي**، م.س.، ورقة ١١٦ ب

(٦) كلمة ممسوحة في النص الأصلي.

(٧) الجزيري: م.س.، ورقة ٣٤ ب (النسخة الثانية).

(٨) المرجع نفسه، ص ١٣٠ (النسخة الأولى).

لا يرتجى بقاؤه[1] للمسلمين ويأمر به أميرهم بكذا وكذا ديناراً قبضها فلان وصارت في يده وارثة طيبة وشرع في الخروج إلى الغزاة المذكورة بسلاله وآلة حربه[2] وزاده، وعليه في ذلك تقوى الله تعالى وبذل النصيحة والاجتهاد بأبلغ طاقته وأقصى مجهوده إجارة صحيحة عرفا قدرها ومنتهى مسافة الغزاة[3] المذكورة ومدة الإقامة بلا شرط ولا ثنيا ولا خيار».

العقد رقم ٦: عقد استئجار مرضعة[4]

«استأجر فلان فلانة لترضع له ابنه فلاناً في داره أو دارها بموضع كذا حولين كاملين أولهما تاريخ هذا الكتاب، تغسل (...)[5] وتحمّه في أوقات تحميمه بكذا وكذا دينار مقسطة على شهور الحولين المذكورين يدفع إليها في كل شهر منها كذا وعليه نفقتها وكسوتها إن كانت في داره قلت وعليه أن يدفع إليها نفقتها في كل شهر منها وذلك ربعان من دقيق القمح الطيب الجيد الطحن وربع الربع من الزيت الأخضر الطيب وربعان من القمح ومن الكسوة في الشتاء صدرة كتان ومحشوة وقناع ووقاية لرأسها وقرقاً، وفي الصيف كذا وللرقاد كذا تذكر من ذلك ما يقع من الاتفاق عليه ثم تقول إجارة صحيحة عرفا قدرها بلا شرط ولا منتوية ولا خيار وقبضت فلانة المذكورة الصبي المذكور وتولت رضاعه لأول المذكورة وعليها في ذلك تقوى الله وبذل النصيحة وإخلاص النية...

العقد رقم ٧: عقد عفو من إصابة بجروح نتيجة اعتداء[6]

«أشهد فلان بن فلان على نفسه شهداء هذا الكتاب وهو مضطجع ملازم الفراش صحيح العقل والذهن أنه عفا عن فلان في الجرح الذي أصابه به أو الضرب الذي آلمه به لوجه الله تعالى وابتغاء ثوابه، وأسقط عنه التدمية التي عقدها عليه قبل هذا وأبطلها وهدر دمه وحل التبعة عنه فيه وإن أفضت به جراحه أو ما يجده من ألم الضرب والركض إلى ذهاب نفسه فلا سبيل لأحد عليه بسبب دمه لا في حياته ولا بعد مماته بوجه من الوجوه كلها بعد معرفته بقدر ما أسقطه من ذلك وما كانت السنة توجبه له في ذلك...

العقد رقم ٨: عقد حول اعتناق أحد العوام من النصارى الديانة الإسلامية[7]

«أشهد فلان بن فلان الإسلامي في شهداء هذا الكتاب أنه نبذ دين النصرانية رغبة منه، ودخل في دين الإسلام رغبة فيه لعلمه بأن الله تعالى لا يقبل سواه ولا يرضى غيره، وأنه ناسخ لجميع الشرائع المتقدمة له، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمد عبده ورسوله وخاتم رسله وأنبيائه، وأن المسيح عيسى بن مريم عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم، واغتسل لإسلامه

(١) في الأصل الواو الواردة في كلمة بقاؤه محذوفة.

(٢) لم يرد في الأصل سوى حرف الحاء ولذلك إتممنا الكلمة حسب ما يقتضيه السياق العام.

(٣) في الأصل ورد مصطلح «الغزالة».

(٤) الجزيري. م.س.، ص

(٥) كلمتان غير واضحتين.

(٦) ورد هذا العقد في المصدر نفسه، ص ٢٤٢

(٧) ورد هذا العقد عند الجزيري م.س.، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ (النسخة الأولى)

(...)[1] وصلى ووقف على شرائع الإسلام ودعائمه الطاهرة من الشهادة[2]، والصلاة والزكاة وصيام شهر رمضان في كل عام والحج إلى البيت، فالتزم ذلك كله على شروطه وحدوده وحمد الله تعالى على ما ألهمه إليه منه وشكر له نعمته عليه فيه وكان إسلامه على يدي القاضي فلان طائعاً أميناً على نفسه وماله غير مكره ولا خائف أمراً، ولا متوقع شيئاً. شهد على إشهاده فلان المذكور على نفسه بما ذكر في هذا الكتاب عنه بعد إقراره بفهم جميعه والتزامه لما فيه من عرفه وسمعه منه وهو بحال صحة في عقله وبدنه وجواز في أمره وذلك في شهر كذا».

(١) كلمة ممزقة في الأصل المخطوط.

(٢) وردت في الأصل كلمة «الحدث» ونعتقد أن الصحيح هو ما أثبتناه في النص.

ـ ٤ ـ

علاقة الخلافة الإسلامية بمنطقة سوس ابان عصر الولاة

قراءة وملاحظات

لماذا نتجاوز عادة دور أكادير في الحقبة الوسيطية؟ من نافلة القول إنّ علاقة مدينة أكادير بمنطقة سوس تتجاوز مستوى العلاقة الجغرافية البحتة. ذلك أن دراسة هذه المدينة انطلاقاً من طرح تاريخي، تستدعي بداهة الحديث عن سوس كمهد لنشأتها. ولعل المكانة التي حظيت بها أكادير في مطلع العصر الحديث، مقابل ضمور سوس كمنطقة تاريخية «ساخنة» في العصر الوسيط، يقيم الدليل على الارتباط العضوي بين منطقة كانت تعتبر حتى نهاية القرن الخامس عشر «ميناء» الصحراء ومفتاح علاقة الشرق بالغرب، لتورث مكانتها تلك مع تحول طرق التجارة العالمية نحو المحيط الأطلسي لأكادير التي ستغدو منذئذ باب سوس الساحلي وإحدى المحطات الهامة التي اتجهت نحوها أنظار الرأسمالية الأوروبية.

إن العلاقة الوثيقة بين أكادير الحديثة ودورها كموقع دينامي في منطقة سوس خلال العصر الوسيط لم يكشف عنه النقاب بعد، مما يشكل ثغرة يجب أن تتجه إليها همة الباحثين. فإلى عهد قريب كان بعض المؤرخين الغربيين يزعمون أن منطقة أكادير لم تعرف وجوداً بشرياً قبل وصول البرتغاليين إليها، إلا أن هذا الزعم فُند بفضل ما أبانت عنه رسالة وردت في المصادر الدفينة لتاريخ المغرب، وجهها سكان ماسة إلى عمانويل الأول ملك البرتغال سنة ٩١١ هـ/١٥٠٥ م. وتؤكد هذه الرسالة وجود مركز «أكادير الأربعاء»، وهو سوق كان ينعقد كل يوم أربعاء كما ذهب إلى ذلك الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله[١]، والباحثة لوتورنو Letourneau[٢]، وهو ما ذكره ليون الأفريقي[٣] الذي أشار إلى هذا المركز باسم «أكادير كسيمة». بل إن ابن الأحمر[٤] يورد اسم «قلعة أكادير» في العصر

---

(١) **معلمة المدن والقبائل**، المحمدية، ١٩٧٧، ص ٤٧.

(٢) انظر مقاله عن اكادير في: *L'Encyclopédie de l'Islam*. Paris - Leiden E.J., Brill, T.I.P 252 - 53.

(٣) **وصف افريقيا**. الرباط، ١٩٨٠، ص ٩٤

(٤) **بيوتات فاس الكبرى**. الرباط، ١٩٨٠، ص ٩٤

الموحدي عند حديثه عن بيت الطاهريين، مما ينهض حجة على أن المنطقة التي شيدت فيها أكادير الحالية عرفت نتاجاً حضارياً هامـاً قبل العصر الحـديث. شفيعنا في هـذا التخريـج نص أورده البكري[1] يقول فيه: «وتسير السفن من ساحل نول إلى وادي السوس ثلاثة أيـام، ثم من وادي السوس إلى مرسى أمقدول، وهو مرسى مشتى مأمون، وهو ساحل بلاد السوس».

انطلاقاً من هذا النص، وإذا اتفقنا مع ما ذهبت إليه جمهرة من الباحثين أن أمقدول تعني Mogador أي الصويرة الحالية[2]، فإن هذا يدل على أن بمصب وادي سوس كان يوجد ميناء هام تعبره السفن، كان بمثابة الجذور التاريخية لأكادير الحالية، ويبدو أن هذا الميناء ظل نشيطاً في عصر الموحدين حيث أشير إليه كمرسى من مراسي السوس الأقصى[3]، وهو ما يمكن أن يقوم دليلاً على نشاط المنطقة وديناميتها في العصور الوسطى. إلا أن افتقارنا إلى نصـوص كافيـة يجعلنا نقصر اهتمامنا على منطقة سوس، باعتبارها المهد الذي نشأت فيه أكادير، وشكلت بوابته الساحلية.

غير أنه يجدر بنا في البداية تحديد الحيز الجغرافي للسوس بشيء من الدقة. فالرحالة العرب يميزون عادة بين كورة السوس الأدنى ومدينتها طنجة وكورة السوس الأقصى ومـدينتها طَـرْقَلة. ويحدد ياقوت الحموي[4] المسافة الفاصلة بين السوس الأدنى والأقصى بمسيرة شهرين. بينما يذهب الحميري[5] إلى عدم التمييز بينهما واعتبارهما منطقة واحدة، والغالب على الظن أن الرأي الأول أقرب إلى الصحة خاصة وأنه يلتقي مع تحديدات الجغرافيين العرب الآخرين[6] وبناء على ذلك فإن المنطقة التي تشكل محور دراستنا هي منطقة السوس الأقصى التي سنلقي بعض الأضـواء على علاقتها بالخلافة الإسلامية.

من الثابت أن وشائـج الصلات تـوثقت بين سـوس ودولة الخـلافة في الشرق إبـان **عصر**

---

(١) **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**. الجزائر، ١٩١١، ص ٨٦.

(٢) عبد العزيز بنعبد الله: م.س.، ص ٥٢.

(٣) ابن الأحمر: م.س.، ص ١٦

(٤) معجم البلدان، ج٣، بيروت (دون تاريخ)، ص ٢٨٠، وقد أثار تعريف ياقوت لسوس انتباهي إذ يذكر أن منطقة سوس بالمغرب كانت تسمى في العصر الروماني «قمونية». فهل معنى ذلك أن العرب هم الذين أطلقوا عليها هذا الإسم؟ إن المصادر العربية لا تشير إلى ذلك إطلاقاً، مما يجعل هذا التساؤل مجرد افتراض. لكن ما يـدعم مشروعية هذا الافتراض فضلاً عن الحجة السابقة هو أن إحدى المناطق التي فتحها العرب في خوزستان كانت تسمى سوس وهي منطقة خصبة، فليس من المستبعد أن يكون العرب قد أطلقوا هذا الإسم على المنطقة المغربية لشبهها بها من حيث خيراتها. يقول ياقوت في هذا الصدد إن سوس هي تعريف للشوش التي هي كلمة فارسية ومعناها الحسن والنزه والطيب، وهو ما ذهب إليه الحميري حين فسر كلمة شوش بمعنى الجودة. انظر **الروض المعطار في خبر الأقطار**. بيروت، ١٩٧٥، ص ٣٢٩

(٥) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٦) انظر على سبيل المثال: الإدريسي: **«وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية»**. قطعة مأخوذة من **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**. طبعة الجزائر ١٩٥٧، ص: ٣٩ ونحن لا نوافق تعريف عبد الله انيس الطباع محقق كتاب **فتوح إفريقية والأندلس** لابن عبد الحكم حيث يذكر بأن سوس هي مدينة في جنوب المغرب الأقصى فهي منطقة وليست مدينة. انظر هامش رقم ١ من ص ٥٨ من الكتاب المذكور ـ طبعة بيروت ١٩٦٤.

الولاة(*)، وتأصلت العلاقات بين الجانبين رغم بعد المسافة والصعوبات التي كانت تطرحها وسائل الاتصال آنذاك. بل إن الاهتمام بمنطقة سوس شكَّل حيزاً هاماً من البرنامج السياسي لدولة الخلافة. وتمخضت عن هذه العلاقات نتائج بعيدة الغور إلى درجة أنها أثَّرت في مصير المنطقة، وأرست المعالم الأساسية لصيرورتها التاريخية، وحددت بالتالي آفاق مستقبلها السياسي والاقتصادي.

ورغم أهمية هذه العلاقات، ودورها في تشكيل تاريخ المنطقة وتحديد هويتها، فإنها لم تنل حظها من الدراسة والعناية من جانب المشتغلين في حقل التاريخ، باستثناء بعض الكتابات الأجنبية التي اهتمت بتاريخ سوس المعاصر، وبجغرافيتها على الخصوص، لارتباط ذلك بالأهداف الاستعمارية، ومن ثم فإننا لازلنا نفتقر إلى دراسة جادة عن تاريخ سوس وعلاقتها بالخلافة الإسلامية في عصر الولاة. ولعل هذا الافتقار يعزى إلى المشكلات العديدة التي تعتور من يتصدى لدراسة هذا الموضوع، وهي مشكلات اعتاد عليها الباحثون كلما تعلق الأمر بحيز زمني ضيق كعصر الولاة، وبدراسة مونوغرافية لمنطقة لها أصالتها وميزاتها الخاصة عرقياً ولغوياً كسوس.

وقبل طرق المشكلات والصعوبات، لا بد من الإشارة إلى مسألة منهجية تخص العلاقة بين سوس في عصر الولاة كظاهرة جهوية، وتاريخ المغرب والشرق الإسلامي كإطار شمولي ومرجعي لتفسير الظواهر التاريخية الخاصة بمنطقة سوس، ومن ثم فإن مقولة «سيولة التاريخ الإسلامي العام» تظل قاعدة منهجية لصاحب هذه الدراسة.

بعض المشكلات الأولية:

لا مراء في أن الدارس لعلاقة الخلافة الإسلامية بسوس في عصر الولاة يصطدم ببعض الصعوبات والعراقيل. ويأتي في مقدمتها مشكل انعدام كتابة بربرية محلية. فمما لا شك فيه أن العنصر المحلي كان إما شاهد عيان، أو راوياً لأخبار منطقته من مصادر موثوق بها. غير أن غياب كتابة باللغة البربرية، حال دون تسجيل ما احتفظت به ذاكرته من أحداث. والنتيجة هي أن بربر سوس لم يخلِّفوا ـ حسب حدود معرفتي ـ تراثاً محلياً مكتوباً يمكِّن من إماطة اللثام عن تاريخ منطقتهم في هذه المرحلة الباكرة.

ومن الملاحظ أن الفقهاء لم يبدأوا في الاهتمام ببعض الأعراف والعادات السائدة لدى أهل سوس إلا في القرن السادس عشر الميلادي. وفي كل الأحوال جاءت كتاباتهم باللغة العربية. والمحصِّلة النهائية لهذه الإشكالية، هي أن تاريخ سوس لم يُكتب بلغتها المحلية، ولا من طرف أبنائها قط، ومن ثم لم تُعرف سوس سوى في مؤلفات المشارقة في العصر الوسيط، ومصنفات الأوروبيين اليوم. وبما أن هؤلاء لم يقيموا في المنطقة، ولم يختلطوا بأهلها، فإنهم عجزوا عن الإحاطة بتاريخها، وتقديمه في إطاره العلمي الصحيح، وفي كل هذا خسارة للباحث المعاصر الذي يتوخى الإلمام الدقيق بتاريخ

(*) بدأ عصر الولاة في الغرب الإسلامي منذ فتح إفريقيا (تونس) وتأسيس القيروان سنة ٥٥هـ/ ٦٧٥ م. من طرف عقبة بن نافع. وقد سمي بعصر الولاة لأن الخليفة الأموي كان يعيِّن والياً ينوب عنه في حكم هذه المنطقة واستمر إلى قيام الدول المستقلة بالغرب الإسلامي كدولة بني مدرار سنة ١٤٠هـ/ ٧٥٧ م، ودولة بني رستم سنة ١٦٠هـ/ ٧٧٦ م ودولة الادارسة سنة ١٧٢هـ/ ٧٨٨ م، ودولة الأغالبة في تونس سنة ١٨٤هـ/ ٨٠٠ م.

سوس في عصر الولاة.

وحتى على صعيد اللغة العربية لا يمكن إلا أن نأسف لانعدام مصنفات مونوغرافية حول سوس خلال العصر الوسيط. فحسبما نعلم، فإن أقدم ما أُلف يرجع إلى القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) حيث صنَّف أحمد بن عبد الله السملالي (ت. سنة ١٠٩٣ هـ) مصنفاً تحت عنوان **مجموع في رجال جزولة بسوس**(١).

أما الوثائق العربية التي يمكن أن تساعد الباحث على تكوين فكرة محترمة عن تاريخ سوس، فتُعد اليوم في حكم المفقودة. وسبب ذلك يرجع دون شك إلى أن تنظيم الإدارة في المنطقة لم يكن قد اكتمل في عصر الولاة. وحتى تلك التي ظلت بحوزة الأمراء أو الولاة، سواء في عاصمة الخلافة أو إفريقية أو مصر، فإن يد القدر عبثت بها، مما يجعل مهمة الباحث مهمة عسيرة ومضنية للغاية.

وهل يمكن في غياب هذه الوثائق الاعتماد على المصادر العربية التي وصلت إلينا سالمة؟ إن المؤرخين في الشرق الإسلامي كانوا هم السباقين إلى تدوين أخبار المغرب وضمنه سوس. ولما كان المغرب يشكل ولاية من ولايات الأمبراطورية الإسلامية النائية، فإنه لم يحظ سوى بنصيب ضئيل من الأخبار التي وردت في إطار السياق العام لتاريخ الإسلام، فكم بالأحرى منطقة سوس التي لم تكن سوى جزء من هذه الولاية، ناهيك عن كون المعلومات الطفيفة التي وردت بخصوصها، جاءت متناثرة مشتَّتة عبر السنين بسبب طريقة الحوليات التي جبل عليها الاخباريون الأوائل.

وبما أن المؤرخين المشارقة كانوا يعكسون الأيديولوجية الرسمية للنظامين الأموي والعباسي، وبحكم أن منطقة سوس كانت تشكل بؤرة من بؤر التوتر، ومعقلاً قوياً من معاقل المعارضة للحكم في كلٍ من دمشق وبغداد، فإن معظم هؤلاء المؤرخين، تعاملوا مع أهالي سوس كطرف في النزاع، ولذلك فإن الروايات التي أوردوها بصدد منطقتهم تميزت بالتحامل والتقتير والبعد عن الانصاف(٢).

بينما نجد المصادر المغربية تحمل عيباً مزدوجاً فهي لم تهتم سوى بمدن الداخل (فاس ومراكش...) في حين تندر المعلومات التي تزودنا بها حول مدن الساحل ونظيرتها في المغرب الصحراوي وضمنه سوس(٣)، وهي من جهة ثانية تتضمن أخباراً متناقضة، وهذه ظاهرة لاحظها جل الباحثين ـ مغاربة وأوروبيين ـ مما يزيد من تعقيد عمل المؤرخ لتاريخ سوس وعلاقتها بدولة الخلافة.

يُضاف إلى ذلك عيب لا يقل خطورة، وهو أن المؤرخين المغاربة المتأخرين كانوا ميالين إلى النقل دون روية ولا تمحيص، ولذلك أثبتوا ما جاء في مصنفات السابقين، وبالتالي ظلت الروايات ذاتها تتردد، بكل ما علق بها من مقت وكراهية لأهل سوس. وحتى ابن خلدون المعروف بنزاهته وروحه

---

(١) انظر عن هذه المؤلفات الخاصة بسوس: ابن سودة: **دليل مؤرخ المغرب الاقصى**، ج١، الدار البيضاء، ١٩٦٠، ص ٢٩، ٤٦، ٥٥، ٥٦...

(٢) من بين امثلة التحامل ما يذكره ابن الأثير عن ثورة الخوارج التي ساهم فيها بربر سوس مساهمة فعالة بقوله: «إن الله تعالى هزم الخوارج ونصر العرب». انظر **الكامل في التاريخ**، ج٤، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٢٤.

(٣) العروي: **مجمل تاريخ المغرب**. الرباط، ١٩٨٤، ص ١٢٤

النقدية لم يساهم في تبديد غيوم هذا المشكل.

وفي مقابل ذلك لا نجد كتابات بيزنطية أو رومانية تتيح لنا مقارنتها بالروايات العربية فرصة لتحري الحقيقة. ونعتقد أن كتابة راقية لتاريخ سوس، لا تأتي بالتعويل على المصادر العربية فقط.

ودون السقوط في نظرية كوتييه Gautier[1] المتهورة والقائلة بأن تاريخ المغرب بعد انتهاء السيطرة البيزنطية أصبح مشوشاً بأحداث ليس لها بداية ولا نهاية، سنحاول ترتيب الأخبار المبعثرة والمتناقضة في آن، مستعينين في ذلك ببعض المصادر الدفينة[2] في محاولة لقراءة علاقة دولة الخلافة بسوس إبَّان عصر الولاة.

وأول ما يسترعي الانتباه في هذا الشأن، هو أن البعد الجغرافي والمسافة الشاقة الفاصلة بين سوس ودمشق لم يحولا دون ميلاد هذه العلاقات وتجذرها بين الجانبين، بل إن دولة الخلافة أولت اهتماماً خاصاً بسوس على الاهتمامات الأخرى. وحسبنا أن المصادر التي عالجت أحداث هذه الفترة انصبت بشكل مثير للانتباه على سوس دون المناطق الأخرى. فلماذا هذا الاهتمام؟ وكيف حدث هكذا فجأة؟ وما هي وسائله وأهدافه ونتائجه؟

باستثناء رواية أوردها صاحب **المعسول** وشك فيها بعد مناقشتها[3]، ولا نستطيع التأكيد على أن اتصالاً ما قد حدث قبل أن تشرع جحافل الجيش الإسلامي بقيادة عقبة بن نافع في اقتحام منطقة سوس ابتداء من النصف الثاني من القرن الأول الهجري، ولعل ذلك يؤكِّد أن العلاقات بين الجانبين بدأت بطابع عسكري.

العلاقة العسكرية:

ثمة تساؤل يلفت نظر الباحث وهو بصدد معالجة هذه العلاقة: هل كانت أنظار الجيش العربي متجهة إلى سوس منذ البداية؟ وبالتالي هل كانت هذه الأخيرة تدخل برنامج الفتح الإسلامي؟

إن النصوص التاريخية تتفق في معظمها على رواية مؤداها أن يوليان حاكم منطقة طنجة، هو الذي أشار على عقبة بن نافع بالتوجه إلى منطقة سوس. ويذكر الناصري[4] في هذا الشأن رواية نقلها عن صاحب الجمان يقول فيها: «افتتح عقبة المغرب ونزل على طنجة فحاصرها، واستنزل ملكها يوليان الغماري، وكان نصرانياً فنزل على حكمه بعد أن أعطاه أموالاً جليلة، ثم أراد عقبة اللحاق بالجزيرة الخضراء من عدوة الأندلس فقال له يوليان: أتترك كفار البربر خلفك وترمي بنفسك في بحبوحة الهلاك مع الفرنج ويقطع البحر بينك وبين المدن، فقال عقبة: وأين كفار البربر، قال ببلاد

---

(١) *Le passé de l'Afrique du Nord: Les siècles obscurs.* Paris, 1952, p.223.

(٢) سنقتصر على الاعتماد على كتب الجغرافيا والرحلات والطبقات والتراجم.

(٣) يورد المختار السوسي ما يزعمه الرجراجيون القاطنون في سوس من صحبتهم للرسول عليه السلام، إلا ان المرحوم السوسي يرفض هذا الزعم. انظر **المعسول**، ج٣، الدار البيضاء، ١٩٦٠، ص ٣٢٤.

(٤) **الاستقصاء**. ج١، الدار البيضاء، ١٩٥٤، ص ٨١ ـ ٨٢.

السوس». والرواية نفسها يذكرها ابن الأثير[١] مع اختلافات طفيفة.

ويستشف من خلال هذه الروايات، أن الهدف الذي حدا بعقبة إلى التوجه نحو سوس كان هدفاً دينياً يرمي إلى اجتثات جذور المجوسية التي كانت تسود المنطقة[٢].

إلا أننا لا نعرف بالضبط السر الكامن وراء الانتصارات العسكرية التي حققها العرب في منطقة سوس. هل كانت هذه الأخيرة متخلفة عسكرياً واقتصادياً وسياسياً؟ بالتأكيد لا. فغنى منطقة سوس ـ كما سنفصل ـ مسألة لا يرقى إليها الشك. بل إنها كانت تعرف حركة اقتصادية دائبة منذ القدم بفضل ترويج اليهود لتجارتهم فيها كما أكد ذلك بعض الباحثين[٣]. وعلى المستوى السياسي تشير المصادر العربية إلى أن المنطقة حكمها ملك يدعى **مزدانة**[٤]. والراجح أنها كانت مملكة قوية ليس بفضل منتوجاتها الاقتصادية فحسب، بل بوجود طاقة بشرية هائلة شكَّلت كتلة ديموغرافية هامة كانت السر الكامن وراء عظمتها فيما نرجح[٥].

وبالرغم من مقاومة بربر سوس، فقد تمكن من حصد رؤوسهم، ومزق جنوده جموعهم وقتلوهم «حتى ملّوا» على حد تعبير ابن خلدون[٦]، بل تتبعوا فلولهم إلى صحراء لمتونة «لا يلقاهم أحد إلا هزموه»[٧].

غير أن علاقة الغزو لم تنته بانتهاء حملات عقبة، ذلك أن أصوات المعارضة في سوس لم تخرس. ويغلب على الظن أن سكان المنطقة أعادوا تنظيم صفوفهم تحت قيادة أميرهم مزدانة، وهذا ما يفسر إرسال موسى بن نصير حملة عسكرية أخرى جاعلاً على قيادتها ابنه مروان الذي قدر له أن يستأصل شأفتهم حتى «قتلوا قتلة الفناء» كما يذكر ابن قتيبة[٨]

ومهما كانت درجة صدق هذه الرواية، فإن شك بعض الباحثين[٩] في صحة خبر وصول أبناء

---

(١) **الكامل**. ج٣، ص ٣٠٨ قارن مع البلاذري: **فتوح البلدان**. بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٣٠ ويلاحظ أن البلاذري الذي اشتهر بذكر كيفية فتح البلدان قد تغافل عن ذكر هذا الحدث أثناء سرده لغزوة عقبة. وهذا راجع إلى الملاحظة التي ذكرناها في المتن حول تقصير كتب المؤرخين المشارقة في ذكر أخبار المغرب. الملاحظة نفسها تنسحب على ابن عبد الحكم. انظر: **فتوح إفريقية والأندلس**، ص ٥٨ وما بعدها.

(٢) ابن خلدون: **كتاب العبر**، ج٦، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٠٨

(٣) MEUNIE: *Le Maroc Saharien des origines à 1670.* Klincksieck, 1982, p.56.

(٤) ابن عذاري: **البيان المغرب في اخبار الأندلس والمغرب**. بيروت، ١٩٨٠، ج١، ص ٤٥.

(٥) يذكر ابن الأثير وهو يتحدث عن اصطدام أهل سوس بعقبة بن نافع: «وقد اجتمع له البربر في عالم لا يحصى»: مما يدل على كثرتهم العددية. انظر **الكامل**. ج٣، ص ٣٠٨

(٦) **كتاب العبر**. م.س. ج٦، ص ١٠٨

(٧) الناصري: م.س.، ص ٨٢.

(٨) **الامامة والسياسة**. ج٢، ص ٥٨. وانظر أيضاً:

TERRASSE: *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat Français* T.1 Casablanca, 1946, p. 48.

(٩) العروي: م.س.، ص ١١٢.

موسى بن نصير إلى السوس الأقصى له ما يبرره حتى من الروايات العربية التي تذكر أن أهل سوس استأمنوا على أنفسهم عندما رأوا ما نزل بإخوانهم من بربر السوس الأدنى(١)، إلا أن تناقض الروايات العربية يجعل خيط الحقيقة يفلت من يد الدارس. فابن عذاري الذي يذهب إلى تأكيد الروايات السابقة، يذكر في الوقت نفسه **مزدانة** ملك السوس الأقصى ضمن الملوك الذين افتتحت مدائنهم وجعلهم موسى بن نصير ضمن سباياه عندما اتجه إلى المشرق(٢).

ومهما كان الأمر، فإن العلاقة العسكرية بين دولة الخلافة وسوس لم تنته بالمرة، إذ تعاقبت البعثات العسكرية من قبل دمشق. ففي سنة ١١٦ هـ نظم ابن الحبحاب حملة عسكرية نحو السوس وأرض السودان(٣). وفي السنة التالية أعاد حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة الكرة «فظفر ظفراً لم ير أحد مثله قط»(٤). وفي سنة ١٢٨ هـ اجتاحت جيوش عبد الرحمان بن حبيب والي إفريقية مركز إيجلي، وأثخنت في الأهالي هناك(٥). وتواصلت الحملات نحو السوس الأقصى والسودان بدون انقطاع.

وعلى ضوء هذه البعثات العسكرية المتكررة، ما على المؤرخ المنصف إلا أن يتساءل لماذا ظلت علاقة الغزو تشكل جزءاً هاماً من علاقات الخلافة الإسلامية بمنطقة سوس؟ لماذا لم تتكرر الحملات نفسها وبالحدّة نفسها نحو المناطق الأخرى؟

إن شطراً كبيراً من الجواب يجد تفسيره لا في الموقع الجغراسي لمنطقة سوس فحسب، بل في أهميتها الاقتصادية التي استرعت انتباه الخلافة، فذهبت إلى صياغة علاقتها معها على ذلك الأساس.

العلاقات الاقتصادية:

لم يكن ربط دولة الخلافة لعلاقة اقتصادية مع سوس أمراً عفوياً. بل يخيل إلينا أن تعاقب البعثات العسكرية لم يكن إلا تمهيداً لاستثمار منطقة عرفت بوفرة خيراتها وغناها المفرط(٦). ولا أدلّ على هذا الغنى مما وصفها به الرحالة العرب. فالأصطخري ينعتها بأنها «ذات سعة وخصب»، وهو ما أشار إليه صاحب **كتاب الاستبصار**(٧). ويصفها ابن حوقل(٨) بقوله: «ليس بالمغرب كله بلد

(١) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**. بيروت، (دون تاريخ)، ج٥، ص ٣٢٠ ـ انظر كذلك النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب ـ وتاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط**. تحقيق الدكتور مصطفى ابو ضيف أحمد، الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص ٢٠٠

(٢) **البيان**. ج١، ص ٤٢.

(٣) ابن الأثير: م.س.، ص ٢١٩

(٤) البلاذري: م.س.، ص ٢٢٣

(٥) MEUNIE. op.cit., p.191.

(٦) **المسالك والممالك**. ليدن، ١٧٨٠، ص ٣٩.

(٧) مجهول: **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار**. الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص ٢١٢.

(٨) **صورة الأرض**. م.س.، ص ٩٠.

أجمع ولا ناحية أوفر وأغزر وأكثر خيراً منها» ويعدّد خيراتها المتمثلة في الجوز واللوز والنخل والقنب والسمسم وقصب السكر الذي ذكر الادريسي[1] أنه «ليس على قرار الأرض مثلـه طولاً وعـرضاً وحلاوة وكثرة ماء». وحسبنا أن الحميري[2] سمى بلاد السوس «ببلاد السكر». ناهيك عما تميزت به إيجلي قاعدة السوس الأقصى من بساتين متصلة، وفواكه متنوعة يأتي في مقدمتها التمر الذي كان من الكثرة إلى درجة أن أسعاره رخصت، كذا السكر الذي يباع القنطار منه بمثقال أو مثقـالين[3]. يضاف إلى هذه المنتوجات ما أورده البكري[4] حول كثرة شجر الهرجان الذي يستخرج منه زيت طيب، كذا العسل الذي فاق عسل الأمصار شهرة.

أما المعادن فقد زخرت بها سوس كمعدن الفضة والنحاس والتوتيا[5]. ولعل هذه الخيرات أسالت لعاب الخلافة في دمشق، ومن ثم لم تكن الحملات العسكرية تتم بمحض الصدفـة. فمما لا شك فيه أن الرغبة في احتكار المعادن من طرف الخلفاء، واستغلال المنتوجات الفلاحية النادرة في الشرق، وولعهم الشـديد بسكـر سوس، كـذا تعلقهم بضرورة مراقبـة التجارة بـين الشرق ومصر والسودان، كان وراء اهتمامهم بالمنطقة[6] هذا في الوقت الذي كانت خزينة الدولة في دمشق تعاني من الإفلاس والعجز، نتيجة انقطاع الغزو الخارجي الذي كان يشكل مورداً هـاماً من مـداخيلها ونتيجة النفقات العسكرية الباهظة التي كانت تخصصها للقضاء على الثورات المتعددة.

وبالمثل، فإن الاهتمام بذهب السودان وإن كان اهتماماً قديماً فإن دولة الخلافة أولته اهتماماً أكبر. ولا غرو فإن سيطرتها على السوس سمحت بالحصول على مصادر هامة وجديدة صدرت نحو بلدان البحر المتوسط[7]. وهذا ما يفسر حرص الخلفاء الأمويين على ضرورة إيجاد الطرق لايصاله ومراقبة أهم الخطوط التي يمكن أن يتبعها. ولما كانت أكثر الطرق المتبعة آنذاك هي الرابطة بين السودان والمغرب الشرقي ـ وهي طُرق خالية من قطاع الطرق ـ فإنهم فكروا جدياً في فرض السلطة عليها.

لقد اعتُبرت دولة الخلافة السوس الأقصى منطقة عبور للوصول إلى ذهب السودان. والمصادر العربية عندما تتحدث عن أي غزوة عربية للسوس، تردفها دائماً بغزوة أخرى نحو السودان[8].

---

(١) **وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية**، م.س.، ص ٣٩

(٢) **الروض المعطار**، م.س.، ص ٣٢٩

(٣) مجهول: **كتاب الاستبصار**، م.س.، ص ٢١٢

(٤) **المغرب**، م.س.، ص ١٦٢ ـ انظر أيضاً: الحميري: م.س.، ص ٣٣٠

(٥) المراكشي: **المعجب**. الدار البيضاء، ١٩٧٨، ص ٥٠٨ ـ ٥١٠

(٦) MEUNIE: op.cit., p.58.

(٧) Ibid, p.59.

(٨) الناصري: م.س.، ص ٠٥ ويقول متحدثاً عن حبيب بن ابي عبيدة بن عقبة الذي بعثه عبد الله بن الحبحاب غازياً أرض المغرب: «فانتهى إلى السوس الأقصى وقاتل مسوفة ثم تخطاهم إلى تخوم السودان وأصاب من مغانم الذهب والفضة والسبي شيئاً كثيراً».

وتجسد تدخلها الاقتصادي المباشر عمليا في مشروعات أقدم على تنفيذها بعض الأمراء المروانيين. فقد شيد عبد الرحمان بن مروان أخو الخليفة الأموي محمد الجعدي ساقية لجلب الماء إلى إيجلي[1]. كما قام أحد الأمويين ما بين عامي ١١٤ ـ ١٢٨ هـ ببناء مجموعة من الآبار على الطريق المؤدية إلى السودان[2].

ويبدو أن هذه السياسة الاقتصادية جاءت متطابقة مع السياسة العامة التي كان الوليد بن عبد الملك قد بدأ ينهجها منذ سنة ٨٨ هـ حيث أثر عنه أنه كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتاباً يأمره فيه بتسهيل الثنايا وحفر الآبار[3]

وعلى أية حال، فإن تدخل الخلافة الإسلامية في المجال الاقتصادي لمنطقة سوس ظهر واضحاً، وسيلعب دوراً ايجابياً في تنمية هذه المنطقة خاصة بالنسبة لزراعة قصب السكر. وحسبنا أن البكري[4] نسب تعمير وادي سوس إلى عبد الرحمان بن مروان الآنف الذكر.

يتضح إذن أن علاقة الخلافة بسوس كانت تحكمها الرغبة في الاستئثار بموارد المنطقة الاقتصادية، إلى جانب الاهتمام بالجوانب الأخرى التي سنأتي على ذكرها بعد حين. ولحسن الحظ فإن الاهتمام الاقتصادي لعب دوراً هاماً في تعمير المنطقة. فماذا يمكن القول عن العلاقة الاجتماعية؟

العلاقات الاجتماعية:

تشكلت العلاقة الاجتماعية بين دولة الخلافة وسوس على أساس الغلبة وعدم تكافؤ موازين القوى. وقد جسد الولاة الذين عُينوا على المغرب هذه القاعدة قلباً وقالباً. فباستثناء واليين هما محمد بن يزيد الذي ولاه سليمان بن عبد الملك أعمال إفريقية والمغرب، وأبو المهاجر الذي تولى الولاية نفسها من قبل عمر بن عبد العزيز، فإن معظم الولاة مالوا إلى الجَور والاستبداد، ومثّلوا كل صور الظلم الاجتماعي. فالمصادر تصف الوالي يزيد بن أبي مسلم بأنه «كان ظلوماً غشوماً»[5]. وأنه كان يضع الجزية على البربر الذين أسلموا ـ وضمنهم سكان سوس ـ «على نحو ما كانت تؤخذ منهم وهم كفار»[6]

ولم تكن الانتفاضة التي قامت بها سوس ضد عاملها إسماعيل بن عبيد الله بن الحبحاب إلا بسبب سوء سيرة هذا الأخير وانحرافه[7]. وكان ابن الحبحاب نفسه يمثل قمة الجور، ولذلك نجد ابن عذاري ينحو عليه باللائمة، ويصفه بالتعسف وسوء التدبير، ويحمله مسؤولية ثورة المغاربة بمن

---

(١) البكري: م.س.، ص ١٦١

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٣

(٣) الطبري: **تاريخ الامم والملوك**، م.س. ج٨، ص ٦٦

(٤) **المغرب**، م.س.، ص ١٦١

(٥) ابن عذاري: م.س.، ص ٤٨

(٦) الطبري: م.س. ج٥، ص ٣

(٧) ابن عذاري م.س.، ص ٥٢.

فيهم بربر سوس. كما أن ابن خلدون[1] انصف بدوره الحقيقة حين تحدث عن جور الولاة وضمنهم إسماعيل بن عبد الله المذكور فذكر عنهم ما يلي: «كثر عيثهم بذلك في أموال البربر وجورهم عليهم».

وبالإضافة إلى هذه السياسة الاجتماعية الجائرة، نعلم أن الولاة طبقوا سياسة متحيزة للعنصر العربي على حساب العنصر البربري حيث عاملوا بربر سوس بنوع من الازدراء. ونعتقد أن الدولة الأموية كانت ضالعة في هذه السياسة، ومن ثم فإننا لا نوافق رأي أحد الباحثين[2]، الذي هب إلى القول بأن سياسة الخلافة كانت تتمثل في «توطيد صلات الأخوة والتعاون بين العرب والبربر». فالمؤرخ النزيه لا يمكن أن يلغي مسؤولية الخلافة التي كانت هذه المظالم تتم تحت سمعها وبصرها. فبالرغم من تجاوزات موسى بن نصير وتصرفاته الطائشة أثناء الفتوحات، فإنه نال إعجاب الخليفة الوليد ورضاه، وعظمت منزلته عنده كما يذكر ابن عبد الحكم[3] كما أن توجه وفد بربري إلى دمشق لتقديم شكوى للخليفة الأموي هشام بن عبد الملك ضد الوالي ابن الحبحاب، ورفض الخليفة استقباله، يدعم فكرة تورط دولة الخلافة وتزكيتها لأعمال الولاة[4].

من هذا المنطلق ـ الظلم الاجتماعي ونظرة الازدراء ـ تشكلت العلاقة الاجتماعية بين الخلفاء وممثليهم من الولاة من جهة، ومنطقة سوس من جهة ثانية، إذ اعتُبرت هذه الأخيرة من قبلهم سوقاً تؤمن حاجياتهم الاستهلاكية من المادة البشرية، ومن ثم بالغوا في إذلال البربر بسبي نسائهم. وتفيض المصادر في هذا الصدد بذكر ولع الخلفاء بالوصائف البربريات وأنواع طرائف منطقة سوس[5].

وكانت الغزوات إحدى وسائل إشباع نهمهم. وثمة سيل من النصوص التاريخية تشير إلى كثرة السبايا التي حصل عليها الفاتحون الذين اقتحموا سوس. فعقبة بن نافع رغم زهده وورعه أصاب من النساء ما لم ير الناس مثلهن. ويبدو أن جمالهن أطار لبه إلى حد جعله يستأسد في سبيهن[6]. وحين يتحدث ابن الأثير عن غزوته إلى سوس الأقصى يذكر أن جنده «سبوا سبياً كثيراً». وأدرّت عليهم هذه التجارة المربحة أموالاً طائلة حتى أن الجارية بيعت بألف دينار[7]. بل إن سبايا إيجلي ـ قاعدة السوس الأقصى ـ تميزن بنكهة خاصة، فبعن بأثمان خيالية[8].

---

(1) **العبر**، م.س. ج٦، ص ١١٩

(2) صابر محمد دياب: «انتشار الاسلام وحركة الاندماج ببلاد المغرب في عصر الولاة»، ص ٣٠٣ بحث نشر في **مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي**، العدد السادس، عام ١٤٠٣ ـ ١٤٠٤ هـ.

(3) **فتوح إفريقية والاندلس**، م.س.، ص ٧٠

(4) انظر الطبري: م.س.، ص ٢٦٤

(5) ابن خلدون: م.س.، ص ١١٩ ـ ابن عذاري. م.س.، ص ٥٢.

(6) يقول الحميري وهو يتحدث عن فتح عقبة لإيجلي، قاعدة السوس الأقصى: «وافتتحها فأخرج منها سبياً لم يرَ مثله حسناً». انظر **الروض المعطار**، م.س.، ص ٣٣٠ وكذلك **الاستبصار**، م.س.، ص ٢١٢

(7) **الكامل**. ج ٣، ص ٣٠٨

(8) المالكي: **رياض النفوس**. ج١، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٨ انظر أيضاً ابن عذاري: م.س.، ص ٢٧ وكذلك النويري: م.س.، ص ١٩٢.

أما موسى بن نصير فقد كان «بطل السبايا» دون منازع، حتى أن أبا شيب الصدفي قال عنه: «لم يسمع في الإسلام بمثل سبايا موسى بن نصير»[١]. وحسبنا أنه سخَّر في سبيل تحقيق ذلك ابنيه عبد الله ومروان، فنجح كل منهما في الحصول على مائة ألف رأس[٢]، حتى قيل إن ما غنماه يضاهي أو يفوق ما غنمه المسلمون في فتح فارس وغيرها من الأقاليم التي تم فتحها في القرن الأول الهجري[٣].

ويذكر بعض المؤرخين أن مروان بن موسى لما أتى إلى أبيه قادماً من سوس قال لرجاله: «مروا لكل من خرج مع والدي بوصيف أو وصيفة»[٤] وهو نص ذو مغزى عميق في الدلالة على العدد الهائل من السبايا التي حصل عليها بسوس، وهو عدد يحدده ابن قتيبة[٥] بأربعين ألفاً، في حين يصل به الحميدي إلى مائة ألف[٦].

والدور نفسه قام به حبيب بن أبي عبيدة الذي بعثه عبد الله بن الحبحاب لغزو سوس «فأصاب من السبي أمراً عظيماً»[٧] وهذا ما يفسر اكتظاظ أسواق الشرق وقصور الخلفاء وكبار الموظفين بالوصائف السوسيات.

وعلاوة على هذا السلوك تجاه بربر سوس، اتبع الولاة سياسة ضرائبية جائرة تمثلت في إجبارهم على أداء إتاوات لاشرعية. ورغم اعتناقهم الإسلام فإنهم اعتُبروا في عداد «دار الحرب». ولم ترفع عنهم الجزية سواء أسلموا أو لم يسلموا.

ولم يُقدَّر لعمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي الورع ولا لواليه التقي أبي المهاجر أن يستأصلا شأفة هذه السياسة الاجتماعية الجائرة، لأن الأول لم يُعمر ـ للأسف ـ طويلاً[٨] بينما استبدل الثاني بوال مستبد. ويدل هذا التغيير على رغبة الخلفاء الذين جاؤوا بعد عمر بن عبد العزيز على مواصلة السياسة الاجتماعية القديمة بكل مثالبها. فلم يكن تنصيب إسماعيل بن عبد الله عاملاً على السوس الأقصى سوى ترجمة أمينة لهذه الرغبة، وهذا ما يفسر إقدام هذا الوالي ـ المتأثر بمدرسة الحجاج بن يوسف ـ على إثقال كاهل سكان سوس بضرائب غير ضريبة الخراج.

وليس من المستبعد أن يكون ممثل عن بربر سوس قد توجه ضمن الوفد البربري نحو دمشق لمقابلة الخليفة وتقديم الشكوى إليه ضد الظلم الاجتماعي الذي يُمارسه الولاة، ولوضع الخلافة أمام

---

(١) البكري. م.س.، ص ١٦٢ انظر ايضاً: TERRASSE: op.cit., p.81.

(٢) ابن خلكان: م.س. ج٥، ص ٣١٩

(٣) ابن عبد الحكم: م.س.، ص ٦٩

(٤) ابن عذاري: م.س.، ص ٤٤.

(٥) **الإمامة والسياسة**. ج٢، ص ٥٩.

(٦) ينقل ابن خلكان هذا العدد من الحميدي في **جذوة المقتبس**. انظر: **وفيات الأعيان**، م.س. ج ٥، ص ٣١٩

(٧) ابن عذاري: م.س.، ص ٥١

(٨) من المعلوم أن هذا الخليفة الأموي لم يحكم سوى فترة قصيرة امتدت بين ٩٩ و ١٠١ هـ. وعن إصلاحاته انظر: عماد الدين خليل: **ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز**. الفصل الثالث: الأهداف الكبرى، ص ٦٠ وما بعدها، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨١

مسؤولياتها، وهو افترض محتمل على أساس أن الثورة التي قامت في الشمال، سرعان ما انتقلت إلى السوس الأقصى، وهو ما يبرهن على أن التنسيق كان تاماً بين ممثلي مختلف المناطق.

يستخلص مما تم ذكره عن العلاقة الاجتماعية بين دولة الخلافة والسوس أن هذه الأخيرة عانت من الظلم الاجتماعي، وأن الأولى رغم وقوفها على أمراض سياستها الاجتماعية لم تقم بأي حركة إصلاحية في هذا الميدان. وباستثناء عمر بن عبد العزيز، فإن أغلب الخلفاء صمّوا آذانهم تجاه تلك الحالة المزرية، مما سيكون له أكبر الأثر في صياغة العلاقة السياسية بين الجانبين.

العلاقات السياسية:

لا سبيل إلى الشك في أن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية السالف ذكرها، بما حملت من أخطاء، ساهمت في صياغة العلاقات السياسية بين الجانبين. كما أن الصراع الذي احتدم بين الولاة العرب من قيسيين ويمنيين حول السلطة، وهو الصراع الذي نقله هؤلاء معهم، أثّر لا محالة في العلاقة بين الجانبين، إذ أن تغير الولاة السريع، والبطش ببعضهم البعض في سبيل تحقيق مصالحهم، أسفر عن خلق مناخ سياسي مضطرب وغير مستقر[1]. ومن هذه الزاوية ستتحدد علاقة الخلافة الإسلامية مع سوس سياسياً.

أما المفاهيم الإسلامية العامة التي ارتكزت عليها الخلافة نظرياً، والتي تتمثل في الثالوث: الإسلام/ العروبة/ الدولة المركزية، فإنها لم تكن قد تأصلت في منطقة سوس، ولم تكن قد توضحت معالمها بعد، وبالتالي فإن مفهوم الأمة، وعلاقة الولاية بالخلافة لم تكن واضحة المعالم هي كذلك من جانب الطرف الثاني أي سوس. أما دولة الخلافة فقد اعتبرت هذه الأخيرة جزءاً لا يتجزأ من الأمبراطورية الإسلامية. وبعد سنة ٩٣ هـ أصبحت من الوجهة القانونية جزءاً من ولاية المغرب التابعة لسلطة دمشق. لكن هل خضعت تماماً من الناحية الواقعية؟.

إن كوتيي[2] الذي عمّم حكمه على المغرب ككل يذكر أن الذين خضعوا للسلطة العربية هم السكان المتأثرون بالحضارة اللاتينية Latinisés، بينما يُصدر مونيه Meunie [3] حكماً آخر ينفي فيه أن يكون الجنوب المغربي ـ بما في ذلك سوس ـ قد ارتبط بالحكم المركزي.

وبما أن سوس كانت تدخل ضمن المناطق الواقعة خارج إطار الحضارة اللاتينية فإن الحكمين متشابهان، ولكنهما معاً جانبا الصواب ـ حسبما نعتقد ـ حين فسّرا هذه الظاهرة بمعزل عن معرفة طبيعة الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي أفرزها. ونميل إلى الظن بأن التفسير السوي والموضوعي لهذه العلاقات يكمن في الطريقة التي فهم بها أهل سوس سياسة العرب الجديدة من خلال الممارسات الاجتماعية والاقتصادية التي مارسها هؤلاء. لقد كان الجانب الأول على استعداد

---

(١) محمود إسماعيل: **قضايا في التاريخ الإسلامي**. بيروت، ١٩٧٤، ص ١٢٤ ـ ١٢٥

(٢) *Le passé de l'Afrique du Nord*, p.267.

(٣) *Le Maroc saharien*, p.191.

تام للانصهار في دولة الخلافة، ولم تسبب له المفاهيم السياسية الجديدة التي جاء بها الفاتحون أي إزعاج، بل على العكس من ذلك، شكّلت الإطار المرجعي الذي كان من الممكن أن تصاغ من خلاله علاقات الاندماج السياسي لولا أنه لاحظ بمرارة أن المبادىء التي جاء بها الإسلام في واد، وما طبّقه الولاة من ممارسات مضادة في واد آخر. ومن هذه النقطة كانت ردود الفعل ضد السلطة العربية.

إن اعتبار منطقة سوس معبراً ومركزاً لجلب الغنائم والذهب والفضة والعبيد(١)، واستغلالها اقتصادياً، كذا استبداد الولاة أو من ينوب عنهم(٢) كلها عوامل صاغت العلاقة السياسية بين الخلافة الإسلامية والسوس.

وتحت تأثير هذه المعطيات، جاءت ردود الفعل المضادة سريعة وعنيفة: ففي سنة ٨٢ هـ زحف ميسرة نحو السوس، والتحم مع عامتها فقتلوا عاملها إسماعيل بن عبد الله بن الحبحاب(٣). ولم تكن هذه الانتفاضة هي الأولى والأخيرة، بل استمرت الثورات تندلع من حين لآخر. ولا يساورنا شك في أن بربر سوس ساهموا ـ من المنطلقات نفسها ـ في معركة الاشراف التي حصدوا فيها زهرة الجيش العربي، وأذاقوه هزيمة كبرى(٤). لكن هل ردود الفعل هذه كانت تحركها نزعة انفصالية ضيقة؟.

بالتأكيد أن الجواب بالنفي. وإلا فكيف نفسر التنسيق الذي حدث بين ثورة سوس وثورة طنجة ثم باقي أنحاء المغرب حتى إفريقية؟ ألم يعتنق الثوار السوسيون مذهب الخوارج وهو مذهب إسلامي بعيد عن الشوفينية الضيقة، بل يدعو إلى إقامة دولة الخلافة على أساس من العدالة الاجتماعية والشورى في الحكم؟

إن كل هذه الحجج، وهي على سبيل المثال ـ لا الحصر ـ تدل على أن العلاقة السياسية بين دولة الخلافة ومنطقة سوس تأثرت ببعض التجاوزات السياسية التي مارسها الولاة ومحاولة أهل سوس وضع حد لها.

العلاقات الثقافية:

يبقى أخيراً أن نعالج العلاقات الثقافية بين دولة الخلافة وسوس. ويبدو أنه من السابق لأوانه الحديث عن علاقة ثقافية في عصر الولاة. إلا أن دخول الإسلام واللغة العربية إلى سوس يُعدّ ظاهرة ثقافية لها أهميتها حتى أن أحد الباحثين اعتبر الفتح الإسلامي للمغرب وضمنه سوس فتحاً ثقافياً(٥). ولذلك فمن نافلة القول إن تلك العلاقات تأثرت بسابقاتها، إضافة إلى عاملي العروبة والإسلام، إذ بدأ تشكل الثقافة السوسية من جديد يتأثر بهذين العاملين. وهذا ما يفسر بناء عقبة بن نافع لمسجد

---

(١) TERRASSE, op.cit., p.99.

(٢) انظر ما سبق ذكره عن العلاقات الإقتصادية والاجتماعية.

(٣) ابن عذاري: م.س.، ص ٥٢ ـ ابن خلدون: م.س.، ص ١١٠ ـ الناصري: م.س.، ص ٠٨

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٩ ويذكر أنه «في عقب موقعة الأشراف انتفض المغرب على ابن الحبحاب من سائر جهاته».

(٥) الكعاك: **المراكز الثقافية في المغرب**. نقلاً عن صابر محمد دياب، م.س.، ص ٢٩٠.

بالسوس الأقصى[1]، ومصاحبة الفقهاء للحملات العسكرية التي قام بها الفاتحون. وفي هذا المعنى يقول ابن خلكان[2] وهو يتحدث عن بربر السوس الأدنى: «وترك موسى خلقاً يسيراً[3] من العرب لتعليم البربر القرآن وفرائض الإسلام» وهذه الظاهرة يقرنها المؤرخون عادة بالفتوحات، فهم يستعملون دائماً العبارة التقليدية «ثم أسلم البربر وحسن إسلامهم». أما بالنسبة لسوس فثمة نص هام أورده عبيد الله بن عبد الحليم يقول فيه: «فقام عقبة من وادي نفيس، فسار حتى نزل بوادي سوس فأرسل إلى قبائل جزولة، فوصلوا الوادي فأسلموا ورجع من هناك وسلك بلاد حاحة»[4] وهذا النص يدفعنا إلى التساؤل: من الذي وصل إلى وادي سوس فأسلم؟ قبائل جزولة برمتها ـ وهو أمر غير محتمل ـ أم زعماء هذه القبائل وهو الأقرب إلى التصديق؟

إن هذا التساؤل يظل وارداً ما دامت النصوص العربية لا تتسم بالدقة. وقد أثاره عبد الله العروي[5] عند حديثه عن إسلام أهل المغرب، وهو أمر بديهي إذا ما علمنا أن الإسلام في هذه المرحلة كان لا يزال يتقدم في حوض المتوسط وفي بلاد سوس[6]. والراجح أن هذه المسألة لم تعرف تطوراً إيجابياً إلا بعد سنة ١٠٠ هـ عندما ولِّي إسماعيل بن أبي المهاجر إفريقية والمغرب فأسلم بقية البربر على يديه[7]، ومع ذلك فإن ثقافة منطقة سوس تأثرت بهذا الإسلام «السطحي».

ولا نعدم من الدلائل ما يثبت هذا الاستنتاج. فابن حوقل[8] يورد رواية هامة تتضمن خبر لقاء تم بين بعض شراة سوس وأصحاب واصل بن عطاء المتوفى سنة ١٣١ هـ. كما يورد المالكي[9] نصاً يشير إلى تنقل السكان نحو إفريقية والشرق الإسلامي طلباً للعلم. كما أن استقطاب دعاة الخوارج لبربر سوس، ومشاركة هؤلاء في ثوراتهم، يعكس مدى اهتمامهم بالأيديولوجية الخارجية، وإن ظل اهتماماً سطحياً نظراً لعفويته.

أما مسألة التعريب فظلت أكثر سطحية. وإذا كان القانون العام يفرض أن المغلوب يخضع دائماً للغة الغالب، فليس ثمة دليل يشجع على التأكيد بأن اللسان العربي قد انتشر في سوس بصورة مطلقة.

(١) المالكي. م.س.، ص ٤ وهذا المسجد لم يشك فيه عبيد الله بن الحليم (القرن ٧ ـ ٨ هـ/ ١٣ ـ ١٤ م). واكد ان عقبة هو الذي اسسه. مع أن هذا المؤرخ شكّ في بنائه لمسجد بنفيس. انظر ليفي بروفنسال: «نص جديد عن فتح العرب للمغرب». **صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد**. المجلد الثاني، العدد ١ و ٢، ١٩٥٤، ص: ٢٢٠

(٢) **وفيات الأعيان**: م.س. ج٥، ص ٣٢٠

(٣) يحددها هنري تيراس بـ ٢٧ فقيهاً. انظر مرجعه السابق الذكر، ص ٨٤. بينما الحقيقة هي انهم ١٧ فقط. يُنظر نص عبد الحليم السابق، الصفحة نفسها.

(٤) بروفنسال: «نص جديد عن فتح العرب للمغرب»، م.س.، ص ٢٢٠

(٥) **مجمل تاريخ المغرب**، م.س.، ص ١٣٠

(٦) المرجع نفسه، ص ١٣١

(٧) ابن عذاري: م.س.، ص ٤٨.

(٨) **صورة الأرض**، م.س.، ص ٩٠

(٩) **رياض النفوس**، م.س. ج١، ص ١٩٦.

فالعملة تثبت عكس هذا التصور، حيث ظلت الكتابات المنقوشة في وجهها مزدوجة لزمن طويل، وتكتب باللاتينية والعربية[1]، كما أن اللغة البربرية لم تفقد مكانتها. ومن هنا تصدق شهادة أحد الدارسين[2] ولو أنه عممها على المغرب ككل حين قال: «لكن انتشار اللغة العربية التي حلت محل اللاتينية لم يقض على اللغة البربرية أو لهجات البربر التي كانت منتشرة بوجه خاص في أطراف المغرب والمناطق الجبلية الرعوية».

غير أنه من الانصاف القول إن اللغة العربية ظلت تمارس تأثيراً ولو جانبياً في هذه المرحلة التاريخية، إذ إن معرفة القرآن، وشرح آياته والتفقه في أمور الدين كان دافعاً أساسياً لتكوين «أطر دينية» هي بالذات تلك التي بدأت تمدنا بأسمائها كتب الطبقات والتراجم ابتداء من القرن الثاني الهجري.

ومهما كانت هشاشة هذا التلاقح الأولي، فإنه كان أعمق أثراً من التجربتين السابقتين الرومانية والبيزنطية. فإذا كان الرومانيون والبيزنطيون قد باؤوا بالفشل في محاولة تحويل ثقافة سوس نحو هويتهم، فإن صلات الخلافة الإسلامية بالمنطقة ثقافياً، قررت وإلى الأبد مصير الثقافة السوسية وأكسبتها نهائياً صبغة الثقافة العربية الإسلامية.

ملاحظات وتقييم:

بعد أن عرضنا لعلاقة الخلافة الإسلامية بمنطقة سوس، نحاول إبداء بعض الملاحظات انطلاقاً من القراءة السابقة.

١ ـ لم تجر صياغة هذه العلاقة بمحض الصدفة، فسوس تبعد عن دمشق وبغداد بمسافة طويلة وشاقة تبلغ خمسة آلاف ميل. وكانت مدة السفر تستغرق حوالي سبعة شهور. كما أن وسائل النقل كانت بدائية وبطيئة، ناهيك عن الصعوبات التي تعترض المسافرين، وأهمها مشكل التزود بالماء والمؤن، إضافة إلى أخطار قطاع الطرق. إلا أن هذه العوامل كلها بما في ذلك البعد الجغرافي لم تحل دون اهتمام دولة الخلافة بمنطقة سوس. معنى ذلك أن ثمة عوامل أخرى كانت وراء هذا الاهتمام.

٢ ـ إن هذه العلاقات لم تخضع لتكافؤ الفرص، ومن ثم فإنها تدخل في إطار علاقة المركز بالمحيط، وهي علاقات غالباً ما تتحكم فيها قاعدة الاستغلال.

٣ ـ تميزت هذه العلاقات بشموليتها، وقد تحددت هذه الشمولية عبر استراتيجية تقوم على مرتكزات عسكرية سياسية، اقتصادية، دينية وسوسيو ـ ثقافية إذ شكلت سوس في عصر الولاة القاعدة التي انطلقت منها الحملات العسكرية نحو السودان الغربي، ومن ثم كانت المدخل الطبيعي لامتداد الإسلام وتسرب الثقافة العربية نحو إفريقيا السوداء. وبالأهمية نفسها أصبحت المنطقة التي تتمحور

(١) العروي: م.س.، ص ١١٥

(٢) صابر محمد دياب: م.س.، ص ٢٩٧.

حولها آفاق وحدة شمال المغرب وجنوبه، كذا شرقه وغربه في فترة لاحقة. كما أصبحت أيضاً المنطقة المهيأة للعب دور الوسيط في تجارة الترانزيت.

٤ ـ ويمكن القول أيضاً إن علاقة الخلافة الإسلامية بسوس اتسمت بكونها علاقة «متميزة» مباينة لعلاقتها مع المناطق المغربية الأخرى بسبب أهميتها الاستراتيجية والاقتصادية.

٥ ـ إن التحول الذي عرفته سوس في عصر الولاة، وظهور إفرازات جديدة على مستوى الدين واللغة والتعايش، وتداخل أنماط الحضارات، كل ذلك سيجعل هذه العلاقة «المكثفة» ترتكز على الرؤية المستقبلية لا على مسألة الظرفية.

٦ ـ تحكمت في هذه العلاقات عوامل متناقضة تقوم على ثنائية يمكن الوقوف عليها من خلال المواقف والمواقف المضادة لطرفي العلاقة.

ـ سياسياً يمكن لمس هذه الثنائية من خلال موقف بربر سوس من السلطة العربية المتأرجح بين القبول والرفض (قبول الإسلام كدين للمساواة، ورفض سياسة الولاة انطلاقاً من جعل الإسلام نفسه منظومة مرجعية لتطلعاتهم).

ـ اقتصادياً يمكن الوقوف على ذلك أيضاً من خلال اهتمام الخلفاء الأمويين والعباسيين بتنمية منطقة سوس (حفر آبار، القيام بعمليات الري، استثمار وادي سوس) وفي الوقت نفسه عدم استفادة بربر سوس من هذه التنمية.

ـ اجتماعياً تظهر هذه الثنائية كذلك في القضاء على السياسة الاجتماعية الاستبدادية التي ظلت سائدة طوال العصر البيزنطي، القضاء على التمييز الاجتماعي لليهود. وفي الوقت نفسه ازدراء العنصر المحلي واعتباره فيئاً، بل تشبيهه أحياناً.

ـ ثقافياً ودينياً عمل الفاتحون العرب على نشر الإسلام والثقافة العربية، لكنهم أهملوا التراث المحلي والثقافة البربرية التي تميّز بها سكان سوس.

٧ ـ ظل الإسلام يؤطر هذه العلاقات وإن اختلف المنظور الذي تبناه طرفا العلاقة إذ إن العنصر المحلي وظفه في تحقيق شخصيته وهويته وأهدافه الاجتماعية خاصة المساواة التي كان يتطلع إليها، في حين وظفه الجانب العربي وبالخصوص بعض الولاة في تحقيق مآربهم، وإن كان الهدف ظل سامياً بالنسبة لولاة آخرين.

٨ ـ إن هذه العلاقة لم تأت بحلول جذرية لمشاكل سوس، وما قيام الثورات والانتفاضات طيلة عصر الولاة إلا حجة تدعم هذا الزعم.

٩ ـ ستلعب هذه العلاقة دوراً أساسياً في تحديد مصير المنطقة بالنسبة للعصور اللاحقة.

١٠ ـ وأخيراً ثمة ملاحظة لها أهميتها وهي أن معرفة طبيعة كل هذه العلاقات تبقى خاضعة لمصدر واحد وهو المصدر العربي نظراً لغياب مصدر محلي كما أسلفنا القول.

الخلاصة العامة هي أن قاعدة الخلافة الإسلامية بالسوس اتخذت أشكالاً متباينة، وشملت شتى المجالات. غير أنها لم تكن علاقة متكافئة، بل وُظفت في الغالب الأعم لصالح دولة الخلافة على حساب منطقة سوس، مما يجعلنا نصف هذه الأخيرة بأنها كانت «بقرة حلوب» في ملكية دولة الخلافة. غير أن الباحث المنصف لا يمكن إلا أن يقر بأن تدخل هذه الأخيرة قد ساهم بشكل أو بآخر في تنمية سوس. وحسبنا أنها ـ أي سوس ـ أصبحت بعد عصر الولاة تمارس تأثيراً واضحاً في التاريخ المغربي والإسلامي كذا حوض البحر المتوسط وأوروبا، وغدت في القرون اللاحقة معبراً هاماً تلتقي فيه التيارات الثقافية المتنوعة، وتحتك فيه الحضارات المتباينة، والديانات والأجناس على اختلافها.

وعلى مر هذه القرون، وحتى مطلع العصر الحديث، ظلت سوس بفضل موقعها الهام المتواجد في الطريق الذاهب نحو السودان تلعب دوراً هاماً في ربط المبادلات بين السودان والشرق، فضلاً عن ترويج التجارة مع أوروبا وما نجم عن كل كذلك من تطوير لشمال المغرب.

وفي تقديري، أن منطقة سوس تهيأت في عصر الولاة لكي تكون الخيط الموجه لعلاقات الشرق الإسلامي مع الغرب المسيحي، ورسم سياسة متوسطية لها طابعها الخاص.

وأخيراً يحق للباحث أن يتساءل: ألم تكن السيادة الإسلامية على منطقة سوس من ضمن العوامل التي جعلت الأوروبيين يفتقرون إلى ذهب السودان، ومن ثم تتأخر نهضتهم حتى مطلع العصر الحديث؟ إنها تساؤلات عن مواضيع جديرة بأن يستقصيها المشتغلون في حقل التاريخ بالبحث والدراسة.

- ٥ -

خبايا رحلة يحي بن ابراهيم الجدالي إلى الحج (حوالي ٤٢٧ هـ)

دراسة في مكونات الصلة بين الرحلات الحجية والدعوات السياسية

يهتم الملف الذي نزمع فتحه في هذه الدراسة، بتفكيك مكونات الصلة بين الرحلات الحجية والدعوات السياسية وقيام الدول، وذلك من خلال نموذج رحلة يحي بن إبـراهيم الجدالي للـديار المقدسة حوالي سنة ٤٢٧ هـ. ونعتقد أن الكشف عن خبايا تلك الرحلة وعلاقتها بالمشروع السياسي، رهنٌ بقراءة خلفياتها وأبعادها انطلاقاً من التساؤلات التالية: هـل كانت رحلـة يحي بن إبراهيم الجدالي إلى الحج ذات بعد ديني صرف، أم أنها كانت وليدة خطة سياسية محكمة أفرزها واقع معين وظرفية خاصة؟ وما هو سر لقائه - أثناء تلك الرحلة - بأبي عمران الفاسي قطب المالكية بالغـرب الإسلامي؟.

لسوء حظ الباحثين، تتكتم المصادر التاريخية عن الإجابة على هذه التساؤلات، وتقتصر على ذكر خبر حج الزعيم الجدالي إلى الديار المقدسة باقتضاب شديد، وتصوره كحدث عفوي أو فكرة عارضة عنَّت له، دون ربطها بنسيج خطة مسبقة.

وأمام غياب نصوص واضحة وصريحة، اختلفت الدارسون المحدثون في تحديد أبعاد الرحلة وأهدافها. فمنهم من اعتبرها تتويجاً للنهضة التي حققتها قبائل صنهاجة الجنوب بعد نجاحها في تشكيل حلف صنهاجي ثالث، وسيطرتها النهائية على مسالك التجارة الصحراوية في بداية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)[١]، بينما اختزلها البعض في مجرد محاولة لبعث الإسلام

---

(١) محمد عبد الله عنان: **دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي**. القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٩، ط٢، ص ٣٠١.

الذي ظل سطحياً في أوساط تلك القبائل حتى حدود المائة الرابعة(1). أما عن لقاء صاحب الرحلة بأبي عمران الفاسي، فمن الباحثين(2) من اعتبره مجرد صدفة جادت بهـا الأقدار، في حـين فسر البعض لقاء الرجلين تفسيراً شعوبياً إثنياً، فذهب إلى القول إن سبب توقف الـزعيم الصنهاجي بالقيروان، ولقائه بأبي عمران يكمن في تواجد القبائل الصنهاجية بهذه المدينة(3)، بينما لم يكلف البعض نفسه عناء التفسير والتحليل، فاعتبر اللقاء مجرد رحلة علمية غير مرتبطة بأي خطة أو شبكة من العلاقات المتداخلة(4).

ومن إنصاف الحقيقة، أن بعض الدراسات(5) فطنت إلى وجود خطة حددت أهداف الرحلة ومكان اللقاء بين الرجلين، غير أنها لم تعالجها في إطارها الشمولي، ولم ترصد تموجات تلك الشبكة من العلاقات غير المكشوفة.

من هذه الفرضية، أي وجود صلة بين الرحلة المذكورة والدعوة لإقامة دولة سنية مالكية في الغرب الإسلامي وفق خطة محكمة ومنسقة، سننطلق في هذه الدراسة. ومما يشفع لنا في صحة هذا المنطلق، نص ورد في أحد كتب الأنساب، وهو **بيوتات فاس الكبرى** لمؤلفه ابن الأحمر (عاش في القرن الثامن الهجري)(6)، وهو نص من الأهمية بمكان، إذ إنه يميط اللثام عن خبايا تلك الرحلة، ويكشف عن الكثير من دوافعها، بل يذهب باجتهاداتنا إلى حد التأكيد، خصوصاً أن نتائج تلـك الاجتهادات لها ما يزكيها من الطروحات الخلدونية كما سنؤكد بعد قليل.

ونعتقد أن القبض على خيط الحقيقة يتطلب الوقوف على ظرفية رحلة يحي بن إبراهيم وإبراز صورتها للخروج بتصور سليم يكشف النقاب عن خبايـاها وخلفيـاتها. ويخيـل إلينا أن تحليـل التحولات التي حدثت في مطلع القرن الخامس الهجري أي قبيل الرحلة، قمين بالإجابـة عن تلك التساؤلات والدفع بالفرضية إلى الأمـام. فما هي أهم تلـك التحولات عـلى الصعيد الاجتمـاعي والاقتصادي والمذهبي في المغرب؟.

١ ـ علاقة رحلة يحي بن إبراهيم بطموح القوى الهامشية إلى إنقاذ الخلافـة الإسلامية.

تشكل بداية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) بحق، منعرجاً هاماً لا في الخريطة السياسية المغربية فحسب، بل في ميزان القوى العالمية آنذاك. ولعل من أبرز تلك التحولات وأكثرها

(١) LARUOI: *Histoire du Maghreb: Essai de synthèse*. Paris, 1975, t.1: p.146.

(٢) ابن عثمان المراكشي: **الجامعة اليوسفية بمراكش في تسعمائة سنة**. الرباط، ١٩٢٧، ص ١٧

(٣) - CUOQ: *L'histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines à la fin de 16è siècle*. Paris, (S.D.E), p.32.

(٤) محمد الفاسي: «عبد الله بن ياسين وانتشار الإسلام بإفريقيا». **المجلة الإسلامية**. ع ١٢، سنة ١٩٨٢، ص ٢٩

(٥) انظر: صباح الشيخلي: «حقائق جديدة عن الحركة المرابطية». **مجلة المؤرخ العربي**. ع ٢٧، سنة ١٩٨٦.

(٦) نشره الأستاذ عبد الوهاب بن منصور. الرباط، المطبعة الملكية، دار المنصور، ١٩٧٢.

وقعاً على تغيير موازين القوى، ما شهدته بداية هذا القرن من تحـولات على المستـوى الديمـوغرافي والبشري إذ حدثت هجرات عالمية واسعة، وتحركات قبلية وعسكرية أحدثت تبدلات وتغيّرات عميقة في هذه الفترة بالذات.

ففي المشرق الإسلامي بدأت هجرة السلاجقة من المناطق النائية والسهوب المقفرة بتركستان نحو بغداد[١]، بينما حدثت في المغرب تحركات واسعة للمجموعات الصنهاجية الجنوبية من الصحراء نحو الواحات والسهول المغربية. كما شهدت إفريقية بدورها هجرة بني هلال الوافدين من صعيد مصر[٢]

ولم يشذ الغرب المسيحي عن ذات القاعدة، فالأزمة التي عرفها النظام الفيودالي في القرن الحادي عشر الميلادي، وجهت أنظار أمراء الإقطاع للقيام بهجرات واسعة وتحركات عسكرية نحو بلاد المشرق الإسلامي.

ولم تكن هذه الهجرات بريئة البتة، بل عبّرت عن تطلع روادها للتغيير. فالخلافة الإسلاميـة صارت نهباً لكل القوى المغامرة، وأصبح الضعف ينخرها بسبب فقدان سيطرتها على شرايين الملاحة البحرية، وانفلات دور الوساطة التجارية من يدها[٣]

ولم يكن الغرب الإسلامي في وضع يُحسد عليه. ولا غرو فقد تعثرت فيه المحاولات الوحدوية، إذ فشلت التجربة الوحدوية الأموية بالأندلس، كما آلت محاولة الفاطميين إلى المـآل نفسه، فـآثروا الانسحاب نحو مصر. وبذلك أصبحت المنطقة نهباً للقوى القبلية المتناحرة حتى إن بعض الدارسين نعتوا هذه الحقبة بـ «عصر الفوضى السياسية»[٤]

مقابل ذلك كان الغرب المسيحي يشهد تحولات معاكسة. فقد بدأت فيه إرهاصات النهضـة البورجوازية تعرف بذورها الأولى، وأخذت الممالك النصرانية تجنح نحو الوحدة والاندماج السياسي، وبدأ وعي شعوبها يستيقظ. ودُعمت هذه النهضة السياسيـة بإنعـاش الحركـة التجاريـة[٥]، فغدت أساطيل جمهوريات إيطاليا تجوب البحر المتوسط طولاً وعرضاً على حساب الأساطيل الإسلامية[٦]، حتى تمكنت من أخذ زمام الوساطة التجارية بين الشرق والغرب، ومن ثم بدأت تحلم باحتلال أراضي «دار الإسلام».

بديهي أن تؤثر هذه «الصحوة المسيحية» على مسار تطور العالم الإسلامي الذي كان عليه أن

---

(١) ابن الوردي: **تاريخ ابن الوردي**. المطبعة الوهبية، ج ١، ص ٣٨٤

(٢) الباجي المسعودي: **الخلاصة النقية في امراء افريقية**. تونس، ١٣٢٣ هـ، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٣) محمود اسماعيل: «الإقطاع في العالم الإسلامي من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجري بين الجدل النظري والواقع التاريخي». **حوليات كلية الآداب ـ جامعة الكويت**. الحولية رقم ١١ سنة ١٤١٠ ـ ١٤١١ هـ، ص ٣٦

(٤) Coissac de Chaurebière: *Histoire du Maroc*. Paris, 1931, p. 157.

(٥) محمود اسماعيل: **مقالات في الفكر والتاريخ**. الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٧٩، ص ٣١.

(٦) حسن محمود: **قيام دولة المرابطين**. القاهرة، ١٩٥٧، ص ٢٤٠

يتصدى للمشروعات الصليبية التوسعية، ويسترد دور الوساطة التجارية في البحر المتوسط. غير أن فشل البويهيين والفاطميين في القيام بهذه المهمة جعل الدور ينتقل إلى الأطراف الهامشية ليصبح من نصيب القوى «الطرفدارية» الضاربة في أطراف «دار الإسلام». فلم تكن الهجرات التي أشرنا إليها آنفاً سوى تجل لهذا الطموح الذي مثّله السلاجقة في الشرق، وصنهاجة الجنوب في المغرب. ومعلوم أن يحي بن إبراهيم كان أحد زعماء هذه القبائل الصنهاجية التي كان يحدوها الأمل في القيام بدور القوى المنقذة للعالم الإسلامي.

غير أن القيام بهذا الدور الإنقاذي كان يستلزم مرجعية دينية وهو ما أكده ابن خلدون في نظرياته، وهنا يكمن سر رحلة يحي بن إبراهيم التي توخى منها إيجاد سند ديني يرتكز عليه لتحقيق الطموحات التي راودته. لكن أين كان مقصده بالذات؟ وأين كان يعوِّل على إيجاد هذا السند الديني؟ وهل ثمة من النصوص ما يؤكد ذلك؟

سنترك الإجابة إلى حينها، ونواصل تحليلنا لظروف رحلة الحج هذه.

٢ ـ علاقة رحلة يحي بن إبراهيم بتحولات الطرق التجارية

أصبحت تجارة القوافل الصحراوية تكتسي بُعداً هاماً في النظام الاقتصادي الدولي منذ القرن الثالث الهجري. غير أن تحولاً هاماً لحق بخط سيرها في بداية القرن الخامس ألهجري سيكون له الأثر الأكبر في تفوق صنهاجة الجنوب.

لقد انطمس الطريق التجاري الرابط بين غانة ومصر بسبب العواصف الرملية التي اجتاحته، مما جعل القوافل مضطرة لتغيير خط عبورها لتسلك الطريق الساحلي المار بديار صنهاجة الجنوب عبر سجلماسة[١].

ولا تعوزنا الأدلة لتفسير هذا التحول: من ذلك قرار ابن طولون (٨٦٣ ـ ٨٨٣ م) بإغلاق مسالك الصحراء الشرقية[٢]، ناهيك عن الاجتياح الهلالي الذي خرّب الطرق التجارية وأشاع الذعر والرعب وانعدام الأمن[٣]، حتى إن ابن الخطيب اعتبر هذا الحدث من «مصائب الإسلام»[٤].

وعلى كل حال، فإن النشاط الاقتصادي الصحراوي أصبح يتركز ابتداء من القرن الخامس الهجري في إفريقيا الغربية التي أصبحت منذئذ «منطقة نافعة» على حد تعبير أحد الدارسين[٥]. وكانت صنهاجة الجنوب أكبر مستفيد من هذا التحول إذ أصبحت سيدة الطرق الصحراوية دون

---

(١) حركات: **المغرب عبر التاريخ**. الدار البيضاء، دار السلمي، ١٩٦٥، ج ١، ص ٢٣٧

(٢) ناعمي: **الصحراء من خلال بلاد تكنة: تاريخ العلاقات التجارية والسياسية**. الرباط، ١٩٨٨، ص ٤٢.

(٣) الدباغ: **معالم الإيمان في معرفة اهل القيروان**. مصر، ١٩٧٨، ج٣، ص ٢٥٢

(٤) **اعمال الإعلام**: تحقيق أحمد مختار العبادي ومحمد بن ابراهيم الكتاني، الدار البيضاء، دار الكتاب، ١٩٦٤، ج ٣، ص ٧٧.

(٥) TERRASSE: *Histoire du Maroc*. Casablanca ,1946. T.1. p. 213.

منازع[1]، فتدهور الطرق التجارية بإفريقية جعل الأهمية تنتقل نحو الطريق التجاري المار بديار القبائل الصنهاجية[2] التي أصبحت تملك مفتاح الطريق نحو السودان[3].

وبفضل إحكامها تنظيم حركة القوافل التجارية، كانت هذه القبائل الصنهاجية قد حصلت على فائض جعلها تتطلع إلى الانتقال من دور الوساطة إلى السيطرة النهائية على الطرق التجارية، فشكلت الحلف الصنهاجي الأول، ودعمته بسيطرتها على غانة، واستيلائها على أودغشت، المحطة الرئيسية لتموين القوافل التجارية القادمة من الشرق نحو بلاد السودان.

وإذا كان تفكك هذا الحلف قد سمح لغانة باسترداد أودغشت حوالي ٣٠٦ هـ، فإن صنهاجة التي أدركت ما ينجم عن تفكك حلفها من خسائر، سرعان ما عادت إلى إحياء الحلف بزعامة محمد بن تيفات اللمطي بدليل أن ابن حوقل الذي زار المنطقة آنذاك وصف قوته وصلابته. وبذلك عادت صنهاجة الجنوب إلى فرض هيمنتها من جديد على أودغشت، وبالتالي على الطرق التجارية[4]. غير أن وفاة محمد بن تيفات المذكور أسفر عن انفراط الحلف الصنهاجي الثاني لكن زعامة صنهاجة آلت بعد ذلك إلى يحي بن إبراهيم الجدالي الذي أعاد تشكيل الحلف الصنهاجي للمرة الثالثة مدفوعاً بالرغبة في الهيمنة على تجارة العبور[5]، ومستفيداً من التحولات التي طرأت على الطرق التجارية في بداية القرن الخامس الهجري، وبذلك توفرت الشروط المادية للنهضة الصنهاجية الثالثة التي تحققت في العقدين الأولين من ذلك القرن، فاستغلت ظروف انهيار العالم الإسلامي لتنتج مشروعاً سياسياً كان في حاجة إلى سند شرعي، ومن ثم نعتقد أن حج يحي بن إبراهيم جاء تتويجاً لهذه النهضة الاقتصادية وبحثاً عن سند ديني لمشروع ذي بعد سياسي مرتكز على قاعدة مادية صلبة.

٣ ـ علاقة رحلة يحي بن إبراهيم بظاهرة المد السني

من الثابت أن القرن الخامس الهجري شهد صراعاً ضارياً بين المذهبين السني بفرعيه الأشعري والمالكي من جهة، والشيعي من جهة أخرى. ولعبت القوى الهامشية «الطرفدارية» أدواراً حاسمة في هذا الصراع إذ جنَّد السلاجقة أنفسهم لنصرة المذهب الأشعري في الشرق، بينما قامت صنهاجة الجنوب بنصرة المذهب المالكي في الغرب، ومحاصرة التيار الشيعي المتربص به.

وعندما أخذ السلاجقة بناصية الحكم، وأنعشوا حركة التجارة في المدن[6]، بدأ التيار السني ينتشر مع خط رحلة التجار. وفي الوقت ذاته، لم يتورعوا عن استخدام القوة العسكرية لتثبيت

---

(١) VILLAR: *Les Touaregs au pays du Cid: Les invasions Almoravides en Espagne du 11è au 12è siècle.* Paris, 1946, p.68.

(٢) الوزّان: **وصف افريقيا**. الرباط، ١٩٨٠ (الترجمة العربية)، ج ١، ص ١٩٨٠

(٣) حسن محمود: **الإسلام والثقافة العربية في افريقيا**. (ط٣)، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٨٦، ص ٠٤

(٤) عبد الرحمن زكي: **الإسلام والمسلمون في غرب افريقيا**. مطبعة يوسف (د.ذ.م) ص ٢١

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣

(٦) محمود إدريس: **تاريخ العراق والمشرق الإسلامي خلال العصر السلجوقي الأول**. القاهرة، نهضة الشرق، ١٩٨٥، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

دعائمه[1].

إلى جانب هاتين الوسيلتين، اعتمد السلاجقة على أسلوب جديد لنشر مذهبهم ومحاصرة المذهب الشيعي. ويتجلى ذلك في إنشاء المدارس النظامية التي وُصفت بأنها «جند لا ترد سهامها بالأسحار»[2]. وتم تأسيسها في أهم المدن حسب توزيع جغرافي محكم حتى تؤدي غاياتها وتحقق الأهداف المتوخاة منها[3].

وأسفر تأسيس هذه المدارس عن انتصار بيّن للمذهب السني وتكوين أطر كلّفت بتدريس ونشر العقيدة الأشعرية، وبذلك كسب جولته الحاسمة في صراعه مع المذهب الشيعي[4]

غير أن أهم نتيجة تمخضت عن إنشاء هذه المدارس تجلت في توافد المغاربة والأندلسيين عليها، وتشبعهم بالتيار السني والعودة لنشره في المغرب والأندلس خلال تلك الحقبة[5].

أما في إفريقيا، فبعد المحنة العسيرة التي ألمت بفقهاء المالكية إبان حكم العبيديين[6]، عرفت بداية القرن الخامس الهجري انتصاراً بيّناً للمذهب السني إذ صارت القيروان قلعة للمالكية في الغرب الإسلامي. وللأمر مغزاه في الدلالة على تسربه إلى كافة أقطار إفريقيا الشمالية، خاصة إذا علمنا أن القيروان تعد مركزاً اقتصادياً هاماً ونقطة استقطاب الحجاج المغاربة.

في ضوء هذه المعطيات ـ انتشار المذهب السني في المشرق والقيروان ـ يُمكن فهم حقيقة الرحلة التي قام بها يحي بن إبراهيم إلى الحج ولقائه بأبي عمران الفاسي، وهو لقاء يمكن من خلال المعطيات السالفة الذكر إعطاء الدليل على أنه لم يكن مجرد فكرة عارضة عنّت للزعيم الجدالي بقدر ما كان لقاءً استهدف وضع خطة لمشروع سني في الغرب الإسلامي، وإقامة دولة تعمل على ترسيخ جذوره.

إن حج يحي بن إبراهيم يُعدّ في الواقع خطوة سعى بها إلى تدعيم النهضة التي حققها الحلف الصنهاجي الثالث، ومحاولة جادة لتتويج هذه النهضة بمشروع سياسي بعيد المدى سينتهي بتأسيس دولة المرابطين. ولا شك أن الزعيم الجدالي لاحظ أن كل مؤسسي الدول استندوا على دعوة دينية كإدريس بن عبد الله وعبيد الله الشيعي وجل قادة الدويلات الخارجية[7]. ومعلوم أن ابن خلدون [8] تنبه لهذه الحقيقة الثابتة فلاحظ بحق أثر الدعوة الدينية في لمّ شتات العصبية والتمهيد للمطالبة بالدولة. لكن ما هو دليلنا على ذلك؟.

---

(1) السيوطي: **تاريخ الخلفاء**. بغداد، ١٩٨٧، ويذكر في عدة مواضع العمليات العسكرية التي قام بها السلاجقة لتحقيق هذا الغرض. انظر في هذا الصدد، ص ٤١٨ ـ ٤١٩ ـ ٤٢٤ ـ ٤٢٥ ـ ٤٣٧.

(2) ابن ابراهيم المراكشي: **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**. فاس، ١٩٣٦، ج ١، ص ٠٨.

(3) بدوي: **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد**. القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٨، ص ١٨٠

(4) المرجع نفسه، ص ٢٠٨

(5) انظر على سبيل المثال لقاء أبي بكر بن العربي بالغزالي وتتلمذه على يديه وإدخال كتب الأشعرية إلى المغرب والأندلس. ويتجلى ذلك من خلال ما أورده ابن العربي في رحلته **ترتيب الرحلة في الترغيب للملة**.

(6) محمود اسماعيل. **مغربيات**. فاس، ١٩٧٧، ص ٧٦ وما بعدها.

(7) حسين مؤنس. **معالم تاريخ المغرب والأندلس**. القاهرة، ١٩٨٠ (ط١)، ص ١٦٠.

(8) **المقدمة**. م.س. ج٢، ص ٤٦٧.

باستقراء الروايات المتداولة في المصادر التاريخية حول حج يحي بن إبراهيم ولقائه في القيروان بأبي عمران الفاسي رغم اختلافها[1]، يتضح أن هذا الأخير هو الذي بادر إلى دعوة الزعيم الجدالي للقيام بحركة إصلاحية[2]، وأن يحي الذي كان يبحث بدوره عن سند ديني لم يتوان عن الاستجابة لذلك والتماس من يساعده في القيام بهذه المهمة، وهو ما يُفهم من قول البكري[3]: «فسأله أبو عمران عن بلده وسيرته وما ينتحلون من المذاهب، فلم يجد عنده علماً بشيء، إلا انه كان حريصاً على التعلم، صحيح النية واليقين. فقال له: ما يمنعكم من تعلم الشرع على وجهه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

مثل هذه الرواية تكشف عن مرام بعيدة الغور. ذلك أن فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواردة فيها تحمل مغزى سياسياً عميقاً، فقد اتخذته جميع الحركات السياسية مبدأ وغاية. ولا يخامرنا شك في أن هذه الأهداف السياسية بدأت في المغرب الأقصى عندما كان أبو عمران مقيماً بفاس يناهض الاتجاهات البدعية والظلم والطغيان، ويدعو إلى توحيد المغرب تحت سلطة سياسية مالكية سنية.

وإذا كانت المصادر لا تشير إلى نشاط الرجل في فاس[4]، فإن ابن الأحمر[5] يزودنا بنص على جانب عظيم من الأهمية يميط اللثام عن عدة حقائق منها أن أبا عمران الفاسي كان من أقطاب المعارضة الذين ناهضوا الفوضى السياسية المستشرية في فاس وغيرها من المدن المغربية، والسياسة الجبائية المجحفة التي نهجها أمراء زناتة، والظلم الاجتماعي الذي مارسوه، وأنه أُخرج من فاس نتيجة موقفه المتصلب تجاههم. كما أن هذه الرواية لا تصوِّر أبا عمران رجلاً غريباً عن يحي بن إبراهيم والوفد الذي صاحبه إلى الحج إذ تؤكد أنهم قصدوه للتبرك به لما حازه من سمعة طيبة اكتسبها من مواقفه في مقاومة الظلم وجعلت الناس يحترمونه ويضعونه في مرتبة الأولياء. ويكشف النص أيضاً أن هذا اللقاء أسفر عن مخطط بين أبي عمران الفاسي ويحي بن إبراهيم يقضي بمقاومة الدويلات الزناتية وتغيير الأوضاع في المغرب. وكل هذه المؤشرات تقيم الدليل على أن رحلة يحي بن إبراهيم إلى الحج ولقاءه بأبي عمران لم يجر بمحض الصدفة، وإنما سار وفق خطة محكمة لإنشاء دولة مالكية سنية توحد الغرب الإسلامي.

---

(١) اختلفت المصادر في تحديد سنة هذا اللقاء كما أنها اختلفت أحياناً في اسم يحيى بن ابراهيم إذ يذكره النويري تحت اسم «الجوهر». انظر: **نهاية الارب في فنون الأدب**. تحقيق حسين نصار، القاهرة، ١٩٨٣، ج ٢٤، ص ٢٥٣ وقد أخطأ صاحب **الحلل الموشية** حين جعل سنة حج يحيى بن ابراهيم عام ٤٤٠ هـ. انظر: مؤلف مجهول: **الحلل الموشية**. تحقيق سهيل زكار وزمامة، الدار البيضاء، ١٩٧٨، ص ١٩

(٢) ابن عذاري: **البيان المغرب**. تحقيق بروفنسال وس. كولان، بيروت، ١٩٨٠، ج٤، ص ٧ ـ وانظر كذلك مؤلف مجهول: **الحلل**، م.س.، ص ١٩

(٣) **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**. نشره دي سلان، الجزائر، ١٩١١، ص ١٦٥

(٤) من الغريب أن القاضي عياض اعتبر ابا عمران قيروانياً، ولم يشر إلى نشاطه في فاس قبل لقائه بيحيى بن ابراهيم. ومن الذين أشاروا إلى أصله الفاسي دون ذكر نشاطه المعارض لامـراء زناتـة، انظر: ابن أبي زرع: **الأنيس المطرب**. الرباط، ١٩٧٣، ص ١٢٢ ـ ابن فرحون: **الديباج المذهب**، ص ٣٤٤.

(٥) **بيوتات فاس الكبرى**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

ولا سبيل إلى الشك في صحة هذه الرواية لأنها تتماشى مع سياق الأحداث. ذلك أن التبرك بالعلماء والصالحين كان عادة وسنّة حميدة في ذلك العصر. فأبو عمران إلى جانب علمه وعلو كعبه عُرف بتقواه وورعه حتى سمي «بالشيخ الولي»(1). وإذا كان الناس يتبركون بتلميذه وجاج بن زلو كما تؤكد ذلك النصوص(2)، فالمنطق التاريخي يفرض أن يتبركوا بأستاذه في المقام الأول.

كما لا يمكن الشك في صحة خبر إخراج أبي عمران الفاسي من فاس، وبالتالي لا نساير رأي بعض الباحثين(3) الذين غاب عنهم النص الآنف الذكر فرأوا في رحلته إلى القيروان مجرد رحلة لطلب العلم أو مجرد قرار اتخذه بمحض رغبته(4)، بل إن الرجل أُرغم على ذلك إرغاماً لموقفه المعارض لأمراء زناتة «ونهيه لهم عما أحدثوه من البدع والمظالم والمغارم وأخذوا أموال الناس بغير حق»(5). ناهيك عن أن هجرة العلماء بسبب هذه الوضعية كانت مسألة شائعة(6).

وبالمثل لم يكن اختيار أبي عمران مدينة القيروان مستقراً له بعد نفيه من فاس صدفة، بل لكونها كانت تمثل مركزاً تجارياً هاماً صالحاً للدعوة بفضل تقاطر التجار عليها، فضلاً عن كونها توجد في طريق الحجاج المغاربة(7)، وهو ما يؤكد أن أبا عمران كان متمرساً بأمور الدعوة.

وعلى الرغم من أن ابن الأحمر لم يذكر شيئاً في هذا النص عن الحديث الذي دار في القيروان بين أبي عمران ويحي بن إبراهيم، إلا أنه سجل نتيجة هذا الحديث، والذي يمكن من خلاله أن نستنتج أنه دار حول الفوضى السياسية التي عمت المغرب والأندلس، وإمكانية توظيف صنهاجة اللثام للإطاحة بالأمراء الزناتيين(8). غير أنه كان لا بد من دعوة دينية تهيىء الأذهان لهذا المشروع الضخم، لذلك بادر أبو عمران إلى البحث عن الرجل المناسب الذي يؤيد الدعوة ويسير بها إلى الأمام وهو وجاج بن زلو اللمطي. ولا يستبعد أن يكون اتفاق قد تم بين الرجلين، ومن ثم يراودنا الشك حول صحة الرواية التي تذكر أن أبا عمران طلب من تلامذته مرافقة الزعيم الصنهاجي فلم يجد من يستجيب لرغبته لأنهم استوحشوا الصحراء وشظف عيشها(9)

فرغم أن جميع المصادر تجمع على هذه الرواية، فإننا نرى أن ذلك لا يتناسب مع المكانة التي يكنُّها هؤلاء لشيخهم، ولا يتلاءم البتة مع ما عُرف عن فقهاء المالكية من روح التضحية التي وصلت

(1) ابن أبي دينار: **كتاب المؤنس في اخبار افريقية وتونس**. تونس، ١٢٨٦ هـ، ص ٠١

(2) الناصري: **الاستقصاء**. الدار البيضاء، ١٩٥٤، ج٢، ص ٧٠

(3) ابن عثمان المراكشي: م.س.، ص ١٧

(4) محمد الفاسي: «عبد الله بن ياسين وانتشار الإسلام بإفريقيا». **المجلة الإسلامية**، عدد ١٢، سنة ١٩٨٢، ص ٢٩

(5) ابن الأحمر: م.س.، ص ٢٨

(6) الحميدي: **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الاندلس**. القاهرة، ١٩٦٦، ص [ترجمة أبي محمد النحاس].

(7) النشار: مقدمة كتاب **الإشارة في تدبير الإمارة** لأبي بكر المرادي، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٨١، ص ١٠

(8) الشيخلي: م.س.، ص ٩٠ أما المرحوم عبد الله كنون فيتحفظ حول هذا الحكم. انظر مقاله: «أبو عمران الفاسي». **مجلة الثقافة المغربية**. يناير ـ فبراير/ كانون الثاني ـ شباط ١٩٧٠، ص ٥٦.

(9) كل المصادر تشير إلى هذه الرواية وتجمع عليها. انظر على سبيل المثال: ابن أبي دينار: م.س.، ص ١٠٢.

إلى درجة الاستشهاد(١).

والتفسير السوي في نظرنا هو أن شيخ القيروان قصد عمداً اختيار وجاج بن زلو لأنه تلميذه المغربي الذي كان على اطلاع واسع على الأحوال السياسية في عين المكان، ومتشبعاً بفكره ومبادئه، وصاحب مدرسة سنية مالكية هي «دار المرابطين» بنفيس أو ملكوس(٢)، ناهيك عن كونه أحد أقطاب المذهب المالكي في المغرب، وممن درسوا على يد ابن أبي زيد القيرواني وتتلمذوا على أعلام المذهب في الشرق(٣)، فضلاً عن أنه كان يُعد من «كبار علماء البربر»(٤).

كل هذه الأوصاف والمزايا تدل على أن الحديث بين يحي بن إبراهيم وأبي عمران الفاسي خلال لقائهما قد دار حول هذه الشخصية المؤهلة لإنجاح مشروعهما، فتم الاتفاق عليه لتنفيذ الخطة.

ولا نستبعد كذلك أن يحي بن إبراهيم تعرف أثناء قيامه بمناسك الحج على مختلف المذاهب، وأنه التقى بالدعاة المالكيين، وأصبح يستأنس بأساليب الدعوة، لذلك أبى عند رجوعه إلا أن يلتقي ثانية بأبي عمران لإمداده برجال الدعوة.

وثمة قرينة أخرى تضاف للبرهنة على وجود خطة محكمة بينه وبين أبي عمران الفاسي لإقامة دولة سنية تحاصر المذهب الشيعي الإسماعيلي في الغرب. وحسبنا أن التيار الشيعي كان قد تسرب إلى بلاد السودان منذ القرن الثالث الهجري(٥)، ومن ثم رأى أبو عمران بفكره الثاقب أن بإمكان صنهاجة الجنوب أن تتصدى لخطر التشيع في هذه المنطقة. لذلك بمجرد ما أخبره يحي بن إبراهيم بأحوال أهله وقومه طلب منه على الفور تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكانت رحلته للحج هي اللحظة التي دقت فيها بداية تنفيذ هذا المشروع الديني في الظاهر، السياسي في العمق.

من حصاد هذا التحليل يستنتج الباحث أن رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي سنة ٤٢٧ هـ ولقاءه خلالها بأبي عمران الفاسي لم تكن عفوية، بل كانت إفرازاً لظرفية اجتماعية ـ اقتصادية حتَّمت ظهور القبائل الصنهاجية على الساحة السياسية. كما تبين أن الرحلة لم تكن بغرض ديني صرف، بقدر ما توخى منها صاحبها إيجاد سند ديني للقيام بمشروع سياسي التقت مبادئه مع مبادىء أبي عمران، وهي إقامة دولة سنية مالكية في الغرب الإسلامي تكون مهمتها محاصرة التيار الشيعي والحركات البدعية وتوحيد اىغرب الإسلامي وإنقاذ الخلافة الإسلامية المتهاوية، وكلها معطيات تعكس صورة العالم الإسلامي قبيل الرحلة وأثناءها.

---

(١) انظر تفاصيل هذه الاستشهادات عند محمود اسماعيل: **مغربيات**، م.س.، ص: ٧٧

(٢) البكري: م.س.، ص ١٦٤ ويجعلها في ملكوس، بينما يجعلها ابن أبي زرع في نفيس. انظر: م.س.، ص ١٢٣

(٣) المتيجي: **رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة** (مخطوط خ.ع. بالرباط) ورقة ٧٧ ظهر و ٧٨ وجه.

(٤) مؤلف مجهول: **مفاخر البربر** تحقيق بروفنسال. الرباط، ١٩٣٤، ص ٦٩

(٥) عندما زار ابن بطوطة السودان في القرن الثامن هـ، كان المذهب الشيعي لا يزال موجوداً فيه. للمزيد من التفصيل انظر: CUOQ: op.cit., p.46-47

ـ ٦ ـ

قراءة في التجربة الوحدوية المرابطية للغرب الإسلامي

ا ـ إشكالية التجربة الوحدوية المرابطية في الدراسات الحديثة:

لم تتعرض أية دولة من دول مغرب «العصر الوسيط» لعسف وتحامل الدراسات الأوروبية، مثلما تعرضت له دولة المرابطين؛ بل جرى طمس وإغماط حق هذه الأخيرة في كثير من المنجزات، بما في ذلك تجربتها الوحدوية «الأم» على صعيد المغرب العربي. وحسبنا أن معظم هذه الدراسات كُرست إما لابراز «لاحضارية» أهل اللثام الذين وصفوا بـ «ريح الصحراء حين تهب على الغياض النضرة»[1] أو لإعطاء الحجة على مسؤوليتهم في سحق الثقافة العربية، ومطاردة العلوم العقلية[2]؛ في الوقت الذي ذهبت بعض الأحكام إلى حد نعتهم «بالدخلاء»[3] أو الممثلين للإسلام «البربري» الذي جاء ليصد خطر إسبانيا المسيحية[4]، وايقاف الغزو الهلالي[5]، في حين شوهت بعض المزاعم حركتهم، فجعلتها معلمة تُمثل ذروة الصراع بين صنهاجة الضاربة في سهوب الصحراء ومصمودة الجبلية[6].

وقد حتمت مثل هذه التخريجات ـ وغيرها ـ على الدارسين العرب الدخول في حلبة مقارعة تلك الأحكام الخاطئة ودحضها، ومن ثم انصب الاهتمام على إظهار الحركة المرابطية بمظهر الحركة الإصلاحية الدينية التي جاءت لتطهير المجتمع المغربي، وإنقاذه مما كان يسبح فيه من قتامة الظلم والجهل والاضطراب السياسي والاقتصادي والاجتماعي[7]. والحاصل أن أهم مشروع تبنته الحركة

(١) اشباخ: **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**. الترجمة العربية. القاهرة، ١٩٥٨، ص ٤٩٣.

(٢) **DOZY**: *Rechèrches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le m oyen âge*. ed. 1881, p.348.

(٣) **TERRASSE**: *Histoire du Maroc*. T.1. op.cit., p.240.

(٤) الفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**. الترجمة العربية. بيروت، ١٩٨١، ص ٢٢٧

(٥) **BAYSSIERE**: *Histoire du Maroc*, Paris, Hatier, 1929, p.32.

(٦) **MONTAGNE**: *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*. Paris, (L.F.A).1930, p.29.

(٧) انظر على سبيل المثال: حسن أحمد محمود: **قيام دولة المرابطين**. طبعة القاهرة، ١٩٥٧، ص ١١٧ ـ ١٢١ ـ =

المرابطية، وهو مشروع توحيد المغرب الإسلامي، كاد أن يُهمل بالمرة، مع أنه شكّل حجر الزاوية في برنامجها السياسي.

صحيح أن بعض الدارسين الغربيين أشاروا في سياق كتاباتهم إلى هذه الإشكالية، إلا أنها كانت في الغالب الأعم ـ إشارات خجولة، فضلاً عن أن التفاسير المقتضبة التي استعملت لتحليل هذه الظاهرة التاريخية حادت عن الصواب؛ مصداق ذلك تفسير أشباخ لسيادة المرابطين على المغرب العربي بأنه نابع من موقف «قومي» تبناه البربر، رغبة في الانعتاق من السيطرة العربية [1]. والشيء نفسه يقال عن تعليل فيكتور P. Victor[2] لهذا الحدث الوحدوي، إذ رأى فيه ضغطاً إيديولوجياً استعمل كحجة وتبرير لفرض هذه السيادة، ولم يبتعد مونتاني R. Montagne[3]. قيد أنملة عن هذه الافتراءات حين زعم بأن الفوضى والانقسامات التي سادت تاريخ المغرب الإسلامي جعلت الدويلات البربرية أو العربية التي حكمت المغرب، مضطرة إلى حكم بلاد متمردة على الوحدة، وإن كان يعترف في مكان آخر بأن المغرب الأقصى ـ على الأقل ـ تمكن في ظل الأمراء الأقوياء من تحقيق شكل من أشكال الدولة[4] ويجاريه في هذا الرأي جوليان[5] الذي نفى أن يكون المرابطون قد شكلوا حكومة سياسية بمعنى الكلمة، وبالتالي دولة مركزية، مع العلم أن الدولة تمثل إحدى الأدوات الرئيسية لتحقيق الوحدة.

وإذا كانت معظم الدراسات العربية قد أجمعت على أن المرابطين حققوا وحدة المغرب الأقصى وجزء كبير من المغرب الأوسط، فإن الحاجة لازالت ماسة إلى دراسة هذا المشروع الوحدوي، لا كمشروع سياسي معزول عن الظاهرات التي أفرزته، بل كبنية متكاملة مؤطرة في سياق منظومة شاملة لها قوانينها وآلياتها، ومن ثم ضرورة البحث عن هذه الآليات، عن طريق تفكيك تلك المنظومة، وإعادة ترتيبها بما يتسق مع قوانين تطور تاريخ المغرب، وذلك عن طريق إبداء ملاحظات، وطرح تساؤلات تهدف إلى تأصيل المشكل أكثر مما تسعى إلى الإجابة النهائية.

لا يمكن إنكار ما يُلاقي الباحث من صعوبات وهو يتصدى لدراسة الموضوع، لأن التجارب الوحدوية الوسيطية لم تُطرح كإشكالية علمية مستقلة بعد[6]، فضلاً عن أن محاولة معرفة كنهها ومنطلقاتها الداخلية، وأهدافها ومخلفاتها، تتداخل مع بعضها البعض، إلى درجة تجعل مهمة

عبد الله عنان: **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس**. القسم الأول: عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية. القاهرة، ١٩٦٤، ص ٤٢٤ وما بعدها ـ عبد الله كنون: **النبوغ المغربي**، بيروت، ١٩٧٥، (ط ٣)، ج ، ص ٦٣، ٧٣ وما بعدها. وكذلك انظر: عصمت دندش: «الثقافة العربية الإسلامية في غرب افريقيا: السودان على عهد المرابطين»، مجلة **دعوة الحق**، العدد ٢٥٨، غشت/ آب ١٩٨٦ ص ٧١

(١) **تاريخ الاندلس في عهد المرابطين والموحدين**. م.س.، ص ٤٧٦.

(٢) *Les civilisations de l'Afrique du Nord,* p.132.

(٣) op, cit., p.3.

(٤) Ibid., p.34.

(٥) **تاريخ افريقيا الشمالية**. تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة، تونس، ١٩٧٨، ج ٢، ص ١٢١

(٦) محمد القبلي: **مراجعات حول الثقافة بالمغرب في العصر الوسيط**. الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ٧.

الدارس شاقة ومضنية[1]. وحتى المصادر، لم تعرض لهذا الجانب إلا في مظهره الفوقي حيث غلَّفته بغطاء عسكري، متجاهلة بناه الداخلية، علاوة على أن أغلبها ركز على الدور الأندلسي، متجاوزاً الدور المغاربي، لحدٍ يبدو أنها أندلسية أكثر منها مغربية[2]، ناهيك عن ضياع معظمها، وعلى الخصوص كتاب ابن الصيرفي **الأنوار الجلية في اخبار الدولة المرابطية** الذي يصفه صاحب **مفاخر البربر** بأنه «ممتع مفيد»[3]

والأمل يبرق فيما يمكن أن توفره المصادر الدفينة من إشارات هامة، فضلاً عن الأركيولوجيا التي بإمكانها أن تمدنا بمعلومات عميقة تثري معرفتنا بتاريخ المرابطين[4]، وبالتالي مشروعهم الوحدوي.

غير أن شحة المصادر التاريخية، إلى جانب العوائق الأخرى، لا تحول دون طرق الموضوع من جوانبه الهامة، ونتفق في هذا الصدد مع ما أشار إليه باحث نبيه[5] من أن معالجة مثل هذه الجوانب تؤدي إلى إثارة الفضول وتعميق المشاكل وملء الثغرات.

II - المشروع الوحدوي على الصعيدين الرسمي والشعبي:

إن أول ما يمكن أن يلاحظه الباحث هو أن المشروع الوحدوي كان حاضراً على المستوى الرسمي والشعبي على السواء.

فعلى الصعيد الرسمي جعلت الدولة المرابطية مشروع الوحدة على رأس برنامجها السياسي، ووظَّفت كل الوسائل الممكنة لتحقيق المغرب الكبير، بل دافعت عن هذه الوحدة عندما تصدت للخطر النصراني المنبعث من صقلية. وحسبنا أن علي بن يحيى أمير المهدية استعمل ورقة 'التحالف مع الملثمين سلاحاً لتهديد روجار أمير صقلية[6]،كما أن الخطر الموحدي الذي دهم المغرب وجد في الحماديين طرفاً ثانياً لمساعدة المرابطين إبان محنتهم[7]. ولعل مصرع تاشفين بن علي في مدينة وهران[8] في خضم التعاطف الحمادي، يعكس عمق الروابط الوحدوية على الصعيد الرسمي، على الرغم من هشاشة هذا التعاون الذي تعرض أحياناً لهزات عنيفة نتيجة تناقض المصالح.

أما على الصعيد الشعبي، فإن هاجس الوحدة كان حاضراً، شعوراً وممارسة. فعلى الرغم من

(١) المرجع نفسه، ص ٨.

(٢) LAROUI: *Histoire du Maghreb. Un Essai de synthèse.* Tome.1. Paris, 1975, p.144.

(٣) مجهول: **مفاخر البربر**، م.س.، ص ٥٩.

(٤) LAROUI, op.cit., p.145.

(٥) القبلي: م.س.، ص ٨.

(٦) ابن عذاري: **البيان المغرب**. م.س.، ص ٠٣ وروجار الثاني Roger II ملك النورمان، اعتلى عرش صقلية ما بين سنتي ١١٣٠ و ١١٥٤ م (٥٢٥ ـ ٥٤٩ هـ) على انقاض الحكم الإسلامي في تلك المنطقة. يسميه بعض المؤرخين رجار وبعضهم الآخر اجار. وقد عرف بتسامحه مع المسلمين الذين آثروا البقاء في صقلية بعيد سقوطها بيد النورمان.

(٧) المصدر نفسه، ص ٠٣

(٨) ابن أبي زرع: **روض القرطاس**: م.س.، ص ١٦٦

العداء السياسي الذي كان يظهر من حين لآخر بين أقطار المغرب الإسلامي، فإن الزخم الشعبي كان يتجاوز الإطارات الضيقة، والانعزال السياسي. ولم يكن هذا الشعور الشعبي ناتجاً عن ميل فطري نحو التوحد فحسب على حد تعبير أحد الباحثين[1]، بل كان متجذراً في فكر الفئات الشعبية، خاصة العلماء. فالمؤرخون والجغرافيون المعاصرون لتلك الفترة، وحتى الذين جاؤوا من بعدهم، لم يعترفوا بالحدود الفاصلة بين دول المغرب. يقول أحدهم[2]: «فالمسلمون حينما كانوا إخوة لاسيما من بهذه الجزيرة ومن بتلك العدوة». ومصطلح «العدوة» لا يقتصر على المغرب الأقصى فحسب في ذهنية المؤرخين، بل كذلك المغربان الأوسط والأدنى[3]. ويعبِّر ابن خلدون[4] عن المجال الجغرافي للمغرب بأنه «جزيرة أحاطت بها البحار من ثلاث جهات» وهو تعريف وحدوي كما يتضح.

أما الجغرافيون فظلوا ـ على غرار المؤرخين ـ ينظرون إلى الغرب الإسلامي كرقعة واحدة رغم اختلاف الأسماء. فالبكري يسميها «بإفريقية التي تمتد من برقة إلى طنجة الخضراء». وكان زيري ابن مناد من الفترة ذاتها يُسمّى بصاحب الغرب وما يليه. ورغم انتماء المراكشي إلى المغرب الأقصى، فإنه يجعل من طنجة في العصر الموحدي «مدينة من المدن المتصلة ببرّ القيروان» في أقصى المغرب. وتقوم شهادات أخرى على أن مفهوم الغرب الإسلامي (العربي) كان يشمل هذا المجال الواسع، وليس المجالات المتباينة. وبديهي أن يشمل هذا المجال عدة أقاليم، ولكن هذه الأقاليم ليست مستقلة عن بعضها البعض، وإنما تكوِّن مجالاً جغرافياً واحداً[5]

وإذا انتقلنا إلى الطبقات الدنيا «غير المثقَّفة» نلاحظ أنها نظرت ـ على طريقتها الخاصة ـ إلى الحركة المرابطية نظرة الموحد المنقذ. وفي هذا الصدد ذكر أحد المؤرخين[6] أن الأندلسيين «لما رأوا المرابطين وقد ملكوا مغرب العدوة، وطردوا عنه الزناتيين، فكأنهم تأنسوا بأبنائهم ورجوا الفرج من تلقائهم». وعبارة «تأنسوا بأبنائهم» تحمل دلالة كبيرة على كنه هذا المد الوحدوي. كما أن مؤتمر قرطبة الشعبي[7] يعكس المنظور عينه، وهو مؤتمر تمخض عن القهر الممارس على الرعية التي رأت أنه لا يمكن إنقاذ وضعيتها إلا بإسقاط حكامها «والاتحاد مع المغرب في ظل المرابطين»[8]

ويُخيل إلينا أن القبائل المغربية نظرت إلى الحركة المرابطية وهي في بداية تكونها النظرة ذاتها. ولم تكن المعارضة التي واجهتها من قبل الفئات المستضعفة، بل انبعثت من صفوف الزعماء والنبلاء

---

(١) الجراري: **وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ**. الدار البيضاء، ١٩٧٦، ص ٣٦

(٢) مجهول: **الحلل الموشية**. م.س.، ص ٢٠٠

(٣) عندما ترجم ابن الأبار لعبد الله بن محمد بن يحيى بن فرح بن الزهيري العبدري (ت ٥٤ هـ) ذكر أنه نزل قلعة حماد من العدوة. انظر: **التكملة لكتاب الصلة**. مصر، ١٩٥٥، ج١، القسم ٢، ص ٨٢٦.

(٤) **كتاب العبر**، م.س.، ص ١

(٥) القبلي: م.س.، ص ٩ وهذا ما يؤكده تقسيم ابن خلدون للمغرب إلى أدنى وأوسط وأقصى، انظر المصدر السابق، ص ١٠١

(٦) ابن الكردبوس: **تاريخ الأندلس**. مدريد، ١٩٧١، ص ٨٥.

(٧) سعدون نصر الله: **دولة المرابطين في المغرب والأندلس**. بيروت، ١٩٨٥، ص ٦٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.

الذين رأوا فيها خطراً يهدد مصالحهم[١]. وتقوم شهادة البكري دليلاً قوياً على صحة هذا التخريج[٢].

ولا نعدم من القرائن الأخرى ما يزكي مقولة المدّ الوحدوي الشعبي، ويتجلى ذلك في تبادل الرحلات العلمية، ومنح الإجازات. وخير مثال نسوقه في هذا الصدد يتمثل في شخصية أبي عمران الفاسي الذي يمثل معلمة من معالم الوحدة المغاربية. فهو مغربي «أصله من فاس وإليه ينسب درب ابن أبي الحاج بطالعة القرويين»[٣]. ومع ذلك فقد فضّل الاستيطان في القيروان، وعنه «أخذ الناس في أقطار المغرب»[٤]، فكان بذلك شيخاً وأستاذاً لكل أبناء المغرب العربي. وكان لوجاج بن زلو الذي درس عليه ضلع كبير في تأسيس دولة المرابطين ـ نواة الوحدة المغربية[٥]. ويعتبر هذا الأخير كما هو معروف ـ أستاذاً لعبد الله بن ياسين، المنظّر الأيديولوجي للحركة الوحدوية المرابطية.

وتساعدنا المصادر في سرد مثال يحمل مغزى عميقاً بصدد هذه المسألة، فقد قَدِم عالم تونسي من توزر هو أبو الفضل بن يوسف النحوي، واستقر في سجلماسة للتدريس بها غير أنه تعرَّض للمضايقة والطرد من طرف فقهاء المرابطين، لأنه أقدم على تدريس مادة محظورة هي مادة الأصول. ومع ذلك لم يرجع إلى بلده، بل فضّل الإقامة في فاس والاستقرار في «مغربه الكبير»[٦].

ويترجم ابن القاضي[٧] لمحمد بن داود بن عطية (ت ٥٢٥ هـ) فيذكر أن أصله من إفريقية (تونس)، غير أن هذا الأصل لم يحل دون توليه القضاء بتلمسان، ثم اشبيلية وفاس. وكان عبد العزيز التونسي مدرساً بأغمات «وانتفع الناس عليه»[٨].

ويذكر ابن الأبار أن عالماً جزائرياً يُعرف بيوسف الورجلاني (ولد سنة ٥٠٠ هـ) رحل إلى قرطبة بالأندلس، وكانت يومئذ ولاية مرابطية وهناك اشتهر بأدبه حتى لُقب بالجاحظ[٩].

والشيء نفسه، حدث للعلماء المغاربة ـ الأندلسيين، حيث شد بعضهم الرحال إلى قلعة بني حماد للتدريس فيها[١٠] كما هو الحال لدى عبد الله بن محمد يحيى بن فرج الزرهيوي الذي اختطفته المنية وهو في «وطنه الثاني» إذ توفي في بجاية[١١]. أما العلماء الأندلسيون الذين كانوا يرحلون إلى

---

(١) حسن محمود: م.س.، ص ٢١

(٢) **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**. م.س.، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ حيث يقول متحدثاً عن ابن ياسين: «فقام عليه فقيه منهم اسمه الجوهر بن سكن مع رجلين من كبرائهم يقال لأحدهما أيار والآخر اينتكرا فعزلوه من الرأي والمشورة وهدموا داره».

(٣) **جذوة الاقتباس**. الرباط، ١٩٧٣، ج١، ص ٣٤٦

(٤) ابن عجيبة: **ازهار البستان في طبقات الاعيان**. (مخطوط) ص ٢٦ ظ.

(٥) مجهول: **مفاخر البربر**، م.س.، ص ٦٩

(٦) القبلي: م.س.، ص ١٩ ـ ابن الزيات: **كتاب التشوف**، م.س.، ص ٩٨

(٧) م.س.، ج١، ص ٢٥٥

(٨) ابن قنفد: **انس الفقير وعز الحقير**، الرباط، ١٩٦٥، ص ٠٧

(٩) **معجم ابي علي الصفدي**. مدريد، ١٨٨٥، ص ٢٢٧

(١٠) ابن الابار: **التكملة** م.س.، ج ١، ق ٢، ص ٨٢٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٢٦.

المغرب، فيزخر كتاب **الغنية** بتراجمهم[1]

ومن المظاهر التي «تفصح» عن تجذر هذه الوحدة الشعبية، الحج إلى الديار المقدسة، فقد كان هذا الحج تعبيراً غير مباشر عن الشعور الشعبي نحو الوحدة المغاربية. وحسبنا أن يحي بن إبراهيم ـ أحد الأقطاب المؤسسين للدولة المرابطية ـ مر في طريقه إلى الحج بالقيروان التي كانت «قبلة» أولى في ركب الحجاج المغاربة، إلى درجة يمكن معها القول إن النسيج الأول للأيديولوجية المرابطية تكوّن في القيروان.

وبالمثل ظلت التجارة إحدى الأدوات التي عكست هذا المنظور الشعبي للوحدة. فالعداء السياسي بين المرابطين وبني حماد، لم يؤثر في جماهير التجار. وحسبنا أن تجار بجاية كانوا يجالسون تجار المغرب الأقصى وتجار الصحراء وغيرهم[2] وزاد تشابه المعايير في الكيل والوزن والنقود في جُلّ بلدان المغرب الإسلامي[3] من تجذر هذه الوحدة التجارية. كما أن قلعة أبي طويل (قرب القيروان) أصبحت في عصر البكري مقصد التجار من سائر بلاد المغرب[4]. والحكم نفسه ينطبق على سجلماسة بالمغرب الأقصى[5] وقفصة التي كان تجارها يخرجون محملين بالسلع، ميممين وجههم شطر المغرب والأندلس[6].

وتتجلى مظاهر التوحد الشعبي كذلك حتى في الأطعمة، فقد ذكر صاحب كتاب **الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين** جملة من الأطعمة التي تخصصت فيها إفريقية، وتأثر بها المغاربة ومنها القرصة التونسية والعسل المستخدم في الولائم[7].

وتبرز قيمة التصوف كمعطى ثابت من ثوابت الوحدة المغاربية على الصعيد الشعبي، ولا غرو فإن فكرة الشيخ والمريد، حطمت كل تصور للحدود السياسية. فالمتصوف المغربي المشهور أبو يعزى هو شيخ أبي الغوث[8] الذي كان يقيم في بجاية[9]، ومنه لبس الخرقة[10]، ومن شدة إعجابه بشيخه أنه قال عن كراماته «ينبغي أن تُكتب بالذهب[11]» وكان لا يبرح مدينة فاس نظراً للصلات الوثيقة التي جمعته بأبي العباس أحمد البرنوسي حيث تعبدا معاً في جبل الظل المعروف بجبل زلاغ[12] وكان

---

(١) عياض: **الغنية**، م.س.، انظر على سبيل المثال ص ٩٣

(٢) الادريسي: **وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية**. م.س.، ص ٩٠

(٣) السامرائي: **علاقات المرابطين بالممالك الاسبانية بالأندلس وبالدول الإسلامية**. بغداد، ١٩٨٥، ص ٤٢١.

(٤) البكري: م.س.، ص ٤٩.

(٥) الادريسي: م.س.، ص ٦٠

(٦) مجهول: **كتاب الاستبصار**. الدار البيضاء، ١٩٨٥، تحقيق سعد زغلول، ص ١٥٣

(٧) **كتاب الطبيخ**، ص ٢٠٦ ـ ٢١٥ نشر في **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية**. مدريد، ١٩٦١ ـ ١٩٦٢، مجلد ٩ ـ ١٠ ـ ١١

(٨) مخلوف: **شجرة النور الزكية**. بيروت، ١٣٤٩ هـ، ص ١٦٣

(٩) التلمساني: **النجم الثاقب** (مخطوط) ص ١٨٤

(١٠) التادلي: **المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى** (مخطوط) ص ٨٨.

(١١) ابن الزيات: م.س.، ص ٣٢٣

(١٢) الشراط: **الروض العاطر الانفاس**، ص ١٤٩ و.

يبيت مع أبي علي المنصور وهو من فاس في بيت واحد(1). كما جمعته صلات روحية مع أبي الحسن بن حرزهم حيث تتلمذ عليه(2).

والجدير بالذكر أن تبادل الزيارات بين المتصوفة كان سنّة ثابتة(3)، بل منهم من فضّل الإقامة في البلد الذي رحل إليه. فعندما ترجم ابن الزيات(4) لأبي عبد الله محمد بن سعدون بن بلال القيرواني ذكر أن أصله من القيروان، وأنه استقر بأغمات وريكة وفيها توفي.

من ذلك يتضح أن قاعدة التعامل على الصعيد الشعبي كانت مهيأة حيث لم تؤثر فيها الصراعات بين الحكام، بل إن هذه القاعدة كانت تطرح البديل الوحدوي لاكتساح واقع التجزئة والاقليمية.

III - ارتباط المشروع الوحدوي المرابطي بأوضاع «دار الإسلام»

ثاني هذه الملاحظات تكمن في أن المشروع الوحدوي المرابطي لم يجر بمعزل عن منظومة وحدة «دار الإسلام» وخلافة الشرق السنية. وليس في نظرنا صحيحاً ما ذكره بعض الدارسين(5) الذين اعتبروا إنشاء الدولة المرابطية - مهد الوحدة المغاربية - إعلاناً للاستقلال الفعلي للمغرب عن المشرق، أو ما زعمه البعض الآخر(6) من أن قيام المرابطين يعبر عن «استعادة البربر لمصيرهم بين أيديهم». وحتى مقولة «المشروعية الشرقية» التي طرحها باحث آخر(7) لا تعفيه من هذا الحكم، لأن المسألة لو انحصرت في مجرد الحصول على المشروعية لاقتصرت على بداية تكون الدولة. ولكن على العكس يلاحظ أن الظاهرة استمرت متجلية في ايفاد السفراء إلى بغداد(8)، حتى أنها أصبحت سُنّة يسير على هديها كافة الأمراء المرابطين، فما كاد علي بن يوسف يتسلم السلطة، حتى بادر إلى طلب تجديد العهد من قبل خلافة الشرق، واستمر الدعاء للخليفة العباسي على المنابر، وذكر اسمه على وجه العملة المرابطية(9)، واتخاذ شعار السواد. وحتى بعد سقوط الدولة، لم يخف بنو غانية - حفدة المرابطين - ولاءهم لبني العباس(10)، في الوقت الذي ناصبوا الفاطميين العداء، رغم تقرب هؤلاء إليهم.

وإذا كان لقب «أمير المسلمين» يجسد فعلياً هذا الارتباط الروحي - الحضاري بمنظومة الأمة

---

(1) التميمي: **المستفاد في اخبار الصالحين والعباد**. (مخطوط) ص ٠٣

(2) التادلي: م.س.، ص ٦٥ و.

(3) ابن قنفد: م.س.، ص ٩٤

(4) كتاب **التشوف**، م.س.، ص ٨٣.

(5) اكنوش: **تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب**. الدار البيضاء (دون تاريخ)، ص ٦٦

(6) MTOUGGI: *Vue générale sur l'histoire berbère*, p. 98.

(7) القبلي: م.س.، ص ١٤

(8) الناصري: **الاستقصا**. الدار البيضاء، ١٩٥٤، ج ٢، ص ٥٨

(9) ابن أبي دينار: **المؤنس في اخبار إفريقية وتونس**. تونس، ١٩٨٦، ص ٠٩

(10) حسن علي حسن: **الحضارة الإسلامية في المغرب والاندلس. عصر المرابطين والموحدين**. مصر، ١٩٨٠، ص ٥٤.

الإسلامية، فمن السخف اعتبار هذه التسمية راجعة إلى عدم انتساب المرابطين لسلالة الرسول عليه السلام[1]، بل الواقع ـ كما تنبه إلى ذلك أحد الدارسين[2] ـ أن سياسة المرابطين الوحدوية كانت ترمي إلى المحافظة على وحدة دار الإسلام، وردّ المغرب إلى «أحضان الجامعة الإسلامية» على حد تعبير باحث آخر»[3].

ولا يتأتى إدراك هذا المسار الوحدوي إلا من خلال الوقوف على التيارات السياسية التي شهدها العالم الإسلامي آنذاك، فقد قدِّر للمذهب السني الانتشار في ربوع الشرق تحت قوة الزحف السلجوقي. وانطلاقاً من مقولة «سيولة التاريخ الإسلامي» كان من البديهي أن يعكس هذا المد صداه في الغرب الإسلامي، وهو ما فطن إليه باحث نبيه[4] حين لاحظ ـ بحق ـ تشابه ظروف قيام الدولتين السلجوقية والمرابطية، مما ينهض دليلاً على أن الحركة السنية مثلت ظاهرة عامة بصمت مسيرة الدولتين معاً، وهو ما يفسر من جهة ثانية الترابط الوثيق بين وحدة المغرب العربي والخلافة في الشرق، خاصة إذا علمنا أن بني حماد والزيريين نبذوا دعوة الفاطميين الاسماعيليين.

ومهما كان الأمر، فإن هذه الظاهرة ـ ظاهرة الارتباط مع الشرق الإسلامي ـ انعكست بصورة أوضح على المستوى الشعبي، فقوافل الحجاج المغاربة إلى مكة والمشرق ازدادت أعدادها رغم عدم توفر الأمن بسبب استيلاء الفاطميين على مصر. والواقع أن التواجد الفاطمي لم يحل دون احتضان مصر للمغاربة. وتطفح كتب السِّير والطبقات بسيل من الأمثلة التي تصب في هذا الاتجاه. فعندما ترجم ابن الأبار[5] لابن أبي الصلت (ت ٥٢٠ هـ)، يذكر أنه لزم التعلم بمصر عشرين سنة. وهناك من المغاربة من آثر الاستيطان فيها نهائياً كما يُستشف ذلك من خلال رواية صاحب **كتاب المستفاد**[6]. وبعد اداء فريضة الحج، كانوا يحتكون بمشاهير علماء مكة[7] حتى إذا ما طاب لهم المقام فيها، واستقطبهم اشعاعها العلمي، آلوا إلا أن يجعلوها دار مقام واستقرار. فهذا أبو الحسن ابن محمد المكناسي ـ كما يذكر التميمي[8] ـ غمره جوها الديني والعلمي، مما حدا به إلى الإقامة فيها نهائياً بعد أن قدَّمه أهلها «لإمامة المالكية».

ولم يقتصر تواجد المغاربة والأندلسيين على مصر ومكة فحسب، بل وصلوا إلى العراق، وهناك طبّقت شهرتهم الآفاق. فأبو الأصبغ عبد العزيز بن علي «حج ودخل العراق وقرأ بواسط... ودخل الشام، واشتهر ذكره وجل قدره»[9]. أما أبو محمد عبد الله بن عيسى فقد «دخل العراق وخراسان،

---

(١) اكنوش: م.س.، ص ٧٠

(٢) حركات: **المغرب عبر التاريخ**. الدر البيضاء، ١٩٦٥، ج ١، ص ١٨٥

(٣) كنون: م.س. ج ١، ص ٦٨

(٤) محمود إسماعيل: **مقالات في الفكر والتاريخ**. الدار البيضاء، ١٩٧٨، ص ٧٢ ـ ٧٣

(٥) **المقتضب من تحفة القادم**، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٦.

(٦) التميمي: **كتاب المستفاد**، م.س.، ص ٢٣

(٧) مثل لقاء أبي الحسن بن احمد بالإمام الغزالي. انظر المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٩) المقري، **نفح الطيب**. بيروت، ١٩٦٨، ج ٢، ص ٦٣٤

وأقام بها أعواماً وطار ذكره في هذه البلاد»[1]. ومعلوم أن الإمام يحي بن إبراهيم أحد الأقطاب البارزة في تأسيس دولة المرابطين قد جال في أرجاء العالم الإسلامي، وادرك وضعه إدراكاً تـاماً قبـل إقدامه على بداية المشروع الوحدوي[2].

وبالمثل، فإن العراقيين توجهوا بذورهم نحو الأندلس التي كانت آنذاك ولاية مغربية، ومن هؤلاء هشام بن محمد الذي «تنافس الناس في الأخذ عنه»[3].

وعلى غرار الصلات العلمية، لم ينطفىء شعاع الصلات الروحية بين الشرق والغرب، إذ يخبرنا ابن الزيات[4] بأن طائفة من متصوفة الشرق وصلوا إلى بلدة أزمور لزيارة بعض متصوفة المغرب كأبي عبد الله بن أمغار وأبي شعيب وأبي عيسى.

كل هذه القرائن ـ الرسمية منها والشعبية ـ تنهض دليلاً على أن المد الوحدوي المغاربي تأطر في وعاء المد الوحدوي الإسلامي العام، خاصة أن الحروب الصليبية كانت على الأبواب تدق ناقوس الخطر.

IV - أثـر العوامـل الداخليـة والصراع مع «دار الحـرب» في ميـلاد المشروع الوحدوي المرابطي:

وتكمن الملاحظة الثالثة في أن المشروع الوحدوي المـرابطي لم يندرج بمعـزل عن الظروف الخارجية، ومن ثَم فإن معرفة الأحوال العامة في حوض البحر الأبيض المتوسط والعالم الإسلامي والأوروبي تسهِّل أمر فهم هذه الوحدة وحتميتها.

نختصر القول بأنه في الوقت الذي كان العـالم الإسلامي يغمـره المد الاقطـاعي(*) فكريـاً وسياسياً، حيث الغلبة للغيب على حساب العقل، والتجزئة على حساب الوحدة، كان العالم الأوروبي قد أوشك على ولوج عصر النهضة، وأخذت ذيول الاقطاع تنحسر لصالح الارهاصات البورجوازية،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٥٠

(٢) GIRARI: «Les Almoravids (état, doctrine, œuvre)» in: *DIRASAT IFRIQUIYYA*., n° 2, 1986, p. 162.

(٣) ابن الزبير: **صلة الصلة**. قسم الغرباء الذي نشره بن شريفة كملحق لكتاب **الذيل والتكملة** لابن عبد الملك، م.س.، ص ٥٦١.

(٤) **كتاب التشوف**، م.س.، ص ١٨٥

(*) عن مفهوم الاقطاع في الإسلام راجع: عبد العزيز الدوري: «نشأة الاقطاع في المجتمعات الإسلاميـة»، **مجلة المجمع العلمي العراقي**. مجلد ٢٠ سنة ١٩٧٠. وكذلك: LAMBTON: «Reflexions on the Iqta». *Arabic and Islamic Studies*. Leiden, E.J.Brill, 1965, pp. 358 - 376. وقد خصصنا لهذه الإشكالية فصلاً في كتابنا: **اثر الاقطاع في تاريخ الأندلس السياسي من منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة**. الرباط، دار عكاظ، ١٩٩٢ ص ٣٧ ـ ٦٥. وكذلك دراستنا: «هل عرف المجتمع العربي الاقطاع؟»، **مجلة الوحدة**، عدد ٥٧ (١٩٨٩). وعن «الفكر» الاقطاعي في فترة السلاجقة راجع بنسالم حميش: «عن الغزالي ومرحلة الاقطاع» **مجلة البديل**، العدد الاول، ربيع ١٩٨١ ص ٤ ـ ٥٦.

بما تعكسه من وحدة وتماسك على الصعيد السياسي[1] خاصة في بعض المدن الايطاليـة، هذا في الوقت الذي كان المغرب الإسلامي يعيش تحت ضربات بني هلال المدمرة، والقبائل الزناتية المتناحرة على السلطة.

وعلى مستوى آخر، دخل العالم المسيحي عصر الاندماج السياسي، ودشن نوعاً من التوحد الديني حيث استطاعت الكنيسة في روما أن تسرِّب نفوذها، وأخذت البورجوازية الأوروبية تتطلع نحو النفوذ والسلطان، فانتعشت لذلك الحياة الاقتصادية[2].

وعلى الرغم من اهتمام المرابطين بالأسطول، وبروز سياستهم المتوسطية في أوضح صورها، فإن ذلك لم يكن كافياً «لتخويف المتطلعين والمتربصين» كما يذهب إلى ذلك أحد الباحثين[3] ولو أن قوام الأسطول بلغ مائة بارجة حربية[4].

فمن إنصاف القول، أن نؤكد على أن ميزان القوى أصبح في صالح المسيحيين، إذ غدت أوروبا كلها تقريباً موحَّدة تحت راية الكنيسة، وبدأ دبيب النهضة يغمرها، كما بدأت شعوبهـا تنتعش، ووعيها يستيقظ، فأصبحت تطالب بحقوقها، وتناقش حكامها أولاً بأول[5]. ودعمت هذه النهضـة السياسية بانتعاش الحركة التجارية، وأصبحت أساطيل جمهوريات إيطاليا تجوب البحر المتوسط طولاً وعرضاً، وتطهره من أوكار الأساطيل الإسلامية[6]. ولا غرو فقد شنت هجومات عنيفة عـلى سردينيا، واستولت على بونة سنة ٤٢٠ هـ (١٠٢٩ م). ومنذ سنة ٤٥٣ هـ انتهزت القوى النصرانية فرصة انشغال الزيريين بما دهاهم من غارات العرب الهلاليين، فأخذوا ينتزعون منهم المدينة تلو الأخرى حتى تمت لهم السيطرة نهائياً على صقلية سنة ٤٨٠ هـ، ثم بدأوا يقلقون راحة الزيريين في عقر دارهم، مصداق ذلك تعرض زويلة والمهدية لاعتداءات صارخة انتهت باستيلائهم عليهما.

ولم تكن الجبهة الأندلسية في موقف يحسد عليه، فالممالك النصرانية تخلت عن نزاعاتهـا، وأخذت توجه كل قواها ضد أعداء النصرانية، بفضل ألفونسو السادس[*] الذي تمكن من احتلال طليطلة أعظم معقل للدولة الإسلامية في الأندلس، وصاغ الوحدة السياسية بشكل لم يسبق له نظير في تاريخ إسبانيا النصرانية[7]. وأخذ الزعيم المسيحي الذي لقب بذي الملتين، يستدر عطف الكنيسة، فألغى الطقوس القوطية من الكنيسة الاسبانية، وأحلَّ محلها الطقوس الرومانية، وكان لهذه السياسة

---

(١) محمود إسماعيل: م.س.، ص ٧٦

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٦

(٣) التازي: «الأسطول المغربي عبر التاريخ». مجلة **البحث العلمي**. العدد ٣٣، سنة ١٩٨٢، ص ١٨

(٤) حركات. م.س.، ص ٢٢٨

(١) رينو: **غزوات العرب**، ص ٢٠٠ نقلاً عن حسن محمود: م.س.، ص ٢٤٠

(٦) حسن محمود: م.س.، ص ٢٤٠

(*) الفونسو السادس (١٠٤٠ ـ ١١٠٩ م) اعتلى عرش ليون سنة ١٠٦٥ م وضم قشتالة سنة ١٠٧٢ ، ثم استولى على طليطلة من المسلمين في ٣ أيار/مايو ١٠٨٥ م/صفر ٤٨٧ هـ، واضاف إلى مملكته منطقة جليقية التي كانت بيد أخيه غارسيا. توفي في ١١٠٩ م/٥٠٢ هـ.

(٧) أشباخ: م.س.، ص ٦٨.

أثر بعيد في حركة الاسترداد وإشعال نار الحروب الصليبية التي صارت ترعاها كنيسة روما وتباركه[١] حتى أصبحت الأندلس «خط الصدام الأول» على حد تعبير أحد الباحثين[٢]. ومما يزكّي هذا القول ويفصح أن المغرب العربي أصبح هدف الحروب الصليبية، أن البابا أوربان الثاني لم يسمح لبعض الاسبان بالمساهمة فيها، بدعوى أن مقاتلتهم للمسلمين تعتبر مشاركة فعلية فيها[٣] بل إن ألفونسو السادس وصل ـ كما تذكر الرواية العربية ـ إلى جزيرة طريف في أقصى الجنوب، فأدخل قوائم فرسه في البحر، وقال بأن «هذا آخر بلاد الأندلس قد وطئته»[٤].

ومن القرائن التي تعكس شدة الصدام بين القوى المغربية والمسيحية في البحر المتوسط ما أكدته القوانين التي صادق عليها المجلس الملكي في البرتغال؛ وحسبنا أنها أقرت بخصوص طبقة النبلاء أن الذين يدخلون في عدادها ينحصرون في أبناء شهداء النصرانية، وأن صفة النبل ترفع عن كل من فر إلى المسلمين[٥].

وتعكس المصادر هذا الواقع المر، فابن عذاري[٦] يتحدث عن استيلاء القوى النصرانية على المهدية سنة ٤٨٠ هـ، ونهب ما فيها، وإحراق سكانها بالنار. ويشير مؤرخ آخر[٧] إلى استيلائهم على جزيرة يابسة من عمل ميورقة.

لقد ظلت هذه المعطيات الخارجية تدفع المغرب العربي إلى التوحد لمجابهة الخطر النصراني، وحفظ الامتياز التجاري لصالح القوى المغاربية في حوض البحر المتوسط. وظهرت الأصوات الشعبية واضحة في هذا المجال. ففي سنة ٥٢١ هـ، شكّل أهل المهدية وفداً لمقابلة حاكم بجاية من آل حماد وهو يحي بن عبد العزيز، لطلب المساعدة قصد التصدي للغارات المسيحية[٨]. ومن ذلك يتضح أن الاصطدام مع العالم المسيحي شكل معلمة بارزة في مسار وحدة المغرب العربي.

وثمة ملاحظة رابعة لا تقل أهمية عن سابقاتها، وهي أن المشروع الوحدوي المرابطي انطلق لأول مرة من الجنوب، ومن طرف القوى الأمازيغية المحلية. فعلى عكس المحاولات السابقة، كانت المشاريع الوحدوية تنطلق من الشرق، حيث كان المغرب يتلقى الأيديولوجيات الوافدة، والزعماء العرب الذي كانوا يؤسسون إمارات سرعان ما تتهاوى وتفشل في تحقيق الدولة الموحِدَة L'état unificateur. ولذلك لا يسعنا إلا أن نعتبر أن فشل المحاولات السابقة في بناء كيان سياسي موحد لا يعزى إلى عجزها عن توحيد الطرق التجارية تحت سيطرتها فحسب، بل يرجع كذلك إلى أن أصحابها لم يكونوا من العترة المغربية الخالصة، فكانوا بذلك «دخلاء» على العصبية التي ناصرتهم

---

(١) حسن محمود: م.س.، ص ٢٤٢

(٢) سعدون نصر الله: **دولة المرابطين في المغرب والأندلس**. بيروت، ١٩٨٥، ص ٠٣

(٣) LEMANN: «L'origine de l'idée de la croisade»: *Hespris* , 1973. T. XXIV., P. 139.

(٤) ـابن أبي زرع: م.س.، ص ١٤٣

(٥) أشباخ: م.س.، ص ٢٤٩

(٦) **البيان المغرب**، م.س. ج ١، ص ٣٠١

(٧) ابن الكردبوس: م.س.، ص ١٢٢

(٨) السامرائي: م.س.، ص ٣١٩.

على حد تعبير ابن خلدون.

وفي الوقت الذي جرى تسرب هذه المحاولات من الشرق، يلاحظ لأول مرة أن المشروع الوحدوي المرابطي جاء من الجنوب، والأمر في حد ذاته يحمل بعداً اقتصادياً يتجلى في تدهور طرق التجارة المؤدية إلى الشرق، خاصة الطريق المار عبر واحة فزّان الذي محت آثاره العواصف، لصالح الطريق الساحلي النابع من الجنوب الصحراوي الذاهب نحو عالم البحر المتوسط وأوروبا.

ومهما كان الأمر، فإن مساهمة القوى المحلية في صنع هذا القرار السياسي، جعلت المشروع الوحدوي المرابطي أول وحدة مغربية خالصة تُعبِّر عن الشخصية المغربية الإسلامية(١).

٧- الشروط الإيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية لميلاد المشروع الوحدوي المرابطي

ومن الملاحظات الأخرى التي يمكن أن نسوقها حول المشروع المرابطي هو أنه تسلح بإيديولوجية إصلاحية تمثلت في المذهب المالكي الذي أصبح في نظر المغاربة مذهباً وعقيدة ووطنية على حد تعبير أحد الدارسين(٢). وقد تضمنت هذه الحركة التصحيحية فكرة إقامة دولة موحدة على أساس الرجوع إلى الينابيع الأولى للإسلام، وتطهير المجتمع ولو عن طريق الشدة(٣)، وهذه أول مرة تحدث حركة في هذا الاتجاه.

وإذا كانت الإيديولوجية المالكية قد مكّنت لنفسها من الغلبة والهيمنة، فإن ذلك لا يفسر بأنها «المعقل الذي عصم أهل المغرب من شرور الفتنة»(٤) أو «معارضة الفقهاء المالكيين للسلطة». فقد أثبتت الأحداث أن هؤلاء الفقهاء شكّلوا السند القوي للسلطة المرابطية. والتفسير السوي القمين بإدراك صحوة المالكية في المغرب رهنٌ بربطه بالشرق الإسلامي الذي كان يعرف مداً سنياً. وليس ثمة ما يحول دون القول بأن خطة تطويق المذهب الشيعي من جناحي العالم الإسلامي يفسر ما قام به المرابطون. فإذا كانت الأشعرية في الشرق قد مهدت الطريق للسلاجقة، فإن هذا الدور كان من نصيب المرابطين في الغرب(٥). وليس بعيداً أن يكون الفقهاء المالكيون هم الذين عرضوا على يحي بن إبراهيم فكرة مد قومه بمرشد روحي. وعندئذ فإن تسلسل الأحداث من أبي عمران الفاسي إلى وجاج بن زلو إلى عبد الله بن ياسين لم تحدث بمحض الصدفة. ولم تكن كما ذهب إلى ذلك أحد الدارسين(٦) حين رأى ـ من منظور عنصري ـ أنه لقاء بين برابرة. بل إن هذه السلسلة تشكلت من خلال مجموعة من الدعاة السنيين العباسيين(٧). وقد فطن إلى ذلك أحد الباحثين فأشار إلى أن عصر المرابطين

(١) محمود إسماعيل: م.س.، ص ٦٦
(٢) حسن محمود: م.س.، ص ٩٠.
(٣) انظر التفاصيل عند البكري: م.س.، ص ١٦٥ ـ ١٦٦
(٤) حسن محمود: م.س.، ص ٩٨
(٥) محمود إسماعيل: م.س.، ص ٧٢.
(٦) MTOUGGI: Op.Cit., p. 99 - 100.
(٧) LAROUI: Op.Cit., p. 147.

صادف عصر ظهور كبار الفقهاء[١]. وللأمر مغزاه في الدلالة على المد السني الذي اجتـاح العالم الإسلامي شرقاً وغرباً.

وإذا ربطنا بين الإيديولوجية وواقعها التحتي، فإنه يتبين من خلال ما تـوصلت إليه بعض الدراسات أن الحكم السلجوقي مثَّل ذروة المد الاقطاعي على الصعيد السياسي، وأن الأشعرية جاءت انعكاساً لهذا النظام على الصعيد الفكري ـ الإيديولوجي. أما في المغرب فيمكن التمييز بين ثلاثة مذاهب كان بإمكانها أن تلعب دور المنافسة على مستويات مختلفة: المذهب الحنبلي على مستـوى العقيدة، والشافعي على صعيد المنهجية الفقهية، والمالكي على مستـوى التنظيم الفقهي. ومع أن المذهبين الأولين كانا يلقيان تجاوباً من طرف الطبقات الدنيا في المدن والأوساط التجارية[٢]، فإن المد الاقطاعي الذي كان يجتاح العالم الإسلامي بما في ذلك المغرب لم يسمح لهما بالغلبة والانتصار، فضلاً عن أن هذه المذاهب لن يكن يعززها منطق أو فلسفة معينة كما حدث في المشرق[٣].

كما أن انتصار الإيديولوجية المالكية يفسر بما كان يمثله شمال المغرب آنئذ، فقد كان أشد تعلقاً بالإسلام بفضل جهود الأدارسة ونمو حركة التجارة مع الأندلس[٤] ومن هنـا يمكن تفسير طريق الاكتساح الذي سلكته المالكية انطلاقاً من المدن التجارية كما حددها ابن الخطيب[٥]. وهذا الدور يجسد ما طمحت إليه هذه القوى الموحدة من استيلاء يضمن لها السيطرة الكلية على تجارة الشمال والجنوب أي تجارة الذهب، ومحاولة احتكار تسويقها في بلاد المغرب[٦].

وعلى أية حال، فإن المذهب المالكي أصبح خطاً إيـديولـوجياً وحـدوياً. وممـا زاد في نفوذه و «جماهيريته» تلك الصبغة الثورية[٧] التي ظهر بها خاصة في المراحل الأولى من تأسيس الدولة المرابطية التي وجدت سنداً يُعطيها مشروعية التحرك في الاتجاه الوحدوي.[٨]

وكما تسلّح المشروع الوحدوي بإيديولوجية إصلاحية منحته مشروعيته وديناميته، فإنه استند على شرط اقتصادي تجلى في سيطرة المرابطين على طرق التجارة بعيدة المدى، كما أن دور الوسيط التجاري الذي اضطلعوا به زاد من تجذُّر وحدة المغرب، وإنعاش اقتصاده وتطوير وسائل إنتاجه، مما دعم قاعدتهم المادية لتحقيق وحدة المغرب العربي.

ويكفي دليلاً على ذلك كون الحركة المرابطية اتبعت في خط سيرها نحو الشمال أهم المـدن التجارية وهي سجلماسة وتارودانت وأغمات وسهول تامسنا الغنية ثم فاس. وبذلك أصبحت تتحكم

---

(١) حركات: م.س.، ص ١٩٢

(٢) LAROUI: Op.Cit., p. 146.

(٣) حركات: م.س.، ص ١٩٣

(٤) LAROUI: Op.Cit., p. 146.

(٥) **اعمال الاعلام في من بويع قبل الاحتلام**. بيروت، ١٩٥٦، ج ٢، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٦) محمود إسماعيل: م.س.، ص ٧٢

(٧) الجراري: **وحدة المغرب المذهبية**، م.س.، ص ١٧

(٨) المرجع نفسه، ص ٢٨.

في طرق تجارة القوافل[1] وبإحكام قبضتها على هذه الطرق تمكنت من خلق الكيان السياسي الموحد.

ولا يخامرنا شك في أن التشرذم السياسي الذي سبق المرابطين لم يكن سوى انعكاس لتصدع الطرق التجارية وتفتيت ملكيتها بين مختلف الكيانات القزمية. كما أن اعتماد المغاربة على حياة الترحال والتنقل أعاق عملية إنجاز الوحدة السياسية حيث لم يقدَّر للقبائل المتنقلة إقامة حلف سياسي، على عكس قبائل الملثمين التي نجحت في إقامة هذا الحلف الذي يعد النواة الأولى للوحدة المغاربية، وهو نجاح يُفَسَّر بسيطرتهم على الطريق التجاري الذاهب إلى السودان، لذلك لا عجب أن يتصدوا للقيام بهذا المشروع السياسي الوحدوي.

وتُعد السيطرة على طرق التجارة البعيدة انتصاراً للوحدة على حساب الكيانات الأسروية القبلية. كما تعتبر مكسباً مادياً هاماً، إذ تمكنت الدولة المرابطية ـ كقوة توحيدية ـ من استغلال دور الوسيط التجاري الذي أصبحت تلعبه، الشيء الذي مكَّنها من جني «فائض» وُظف في حركة توحيد المغرب الإسلامي.

ومن جملة الملاحظات التي يمكن أن نسوقها كذلك بصدد المشروع الوحدوي المرابطي هو أن هذا الأخير ارتكز على عامل لا يمكن إنكاره، ويتعلق الأمر بقرابة الدم. فبنو حماد هم ـ أصلاً ـ بنو عمومة القبائل الصنهاجية الضاربة في الجنوب المغربي، لذلك فإن العلاقة بين الجانبين لم تعرف تصعيداً خطيراً في النزاع رغم طموح المرابطين المبدئي إلى توحيد المغرب العربي عن طريق ضم المغرب الأوسط، بل إن عامل القرابة «لطَّف» من حدة الصراع، ووفَّر أطواراً من المهادنة، بل والتعاون أحياناً إلى درجة جعلت بعض الباحثين[2] يذهبون إلى القول بأن علاقة القرابة تلك، جعلت يوسف ابن تاشفين لا يتقدم في عملية التوحيد شرقاً، بل إن التعاون بلغ ذروته في عهد الأمير الحمادي بلكين ابن حسن (٤٤١ ـ ٤٤٤ هـ) حين أمدّ بني عمومته من الملثمين بجيش ضخم لتدعيم الوحدة الصنهاجية في الشمال والجنوب[3].

ونحن لا نصادر على هذه الظنون، ولكننا نؤكد مع ذلك أن عامل القرابة لم يكن حاسماً في عملية التوحيد بقدر ما كان ظرفياً فحسب، وأن عوامل الهيمنة ـ بما تعنيه من سيطرة على الطرق التجارية ـ كان وراء هذه المسألة، وهذا ما يفسر ترحيب الحماديين بأبناء عمومتهم في بداية تكوّن دولتهم وتضامنهم معهم إبان ظهور الخطر الموحدي[4]، وعدم الاطمئنان إلى نياتهم عندما أصبحوا يهددون خطوطهم التجارية الغربية.

وبالرغم من «ظرفية» هذا العامل، فقد لعب دوره في نمو فكرة الوحدة المغاربية خاصة حين كانت في طورها الجنيني، في الصحراء المغربية.

---

(١) محمود إسماعيل: م.س.، ص ٧٣ ـ ٧٤

(٢) سعدون نصر الله: م.س.، ص ٥٧.

(٣) DELACHAPELLE: «Esquisse d'une histoire du Sahara occidental»,: *Hesperis*, 1930, Tome XI, p. 24. وكذلك السامرائي: م.س.، ص ٣٠٦

(٤) يذكر ابن عذاري أن جيشاً من بجاية وصل لمناصرة الأمير المرابطي تاشفين بن علي عندما كانت تلاحقه القوات الموحدية: انظر **البيان المغرب**، م.س. ج ٤، ص ٠٢.

VI - لماذا تعثرت التجربة الوحدوية المرابطية؟

بعد هذه الجملة من الملاحظات التي تشكّل الشق الأول من هذا البحث، نحاول في الشق الثاني طرح بعض التساؤلات التي تبدو ضرورية لفهم آلية المشروع المرابطي الوحدوي. وأول تساؤل قد يواجه الباحث هو: هل كانت هذه الوحدة مسألة حتمية؟ وبمعنى آخر هل فقد النظام السياسي السابق على التجربة المرابطية مناعته ليترك مكانه للنظام السياسي الموحد؟.

عرف المغرب الإسلامي خلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري، أي قبيل ظهور المد المرابطي، نظاماً سماه عبد الله العروي بالنموذج القبلي الأسروي[1] حيث تقاسمته عدة حكومات «قبلية» زادت من تجذُّر التجزئة، وتفاقم النعرة القبلية[2] وأصبح نهباً لقوى طائفية مغامرة مزَّقت وحدته إلى إمارات إقطاعية.

وأثَّرت مجمل التقلبات السياسية على الوضع الاقتصادي، فالحروب التي ذُرت قرنها بين مختلف الكيانات المتناحرة لم تتح للمنطقة ظروف السلم والاستقرار، وهي شروط أساسية لتقدم الإنتاج. يقول ابن أبي زرع[3] عن صراع الأمير فتوح بن دوناس مع أخيه عجيسة: «فكانا لايزالان يقتتلان ليلاً ونهاراً، فكثر الخوف في أيامهم بالمغرب وغلت الأسعار، واشتدت المجاعة، وعظُم الهرج، وظهرت لمتونة على أطراف البلاد، ليس لأهل المدينة شغل إلا القتال آناء الليل وأطراف النهار».

ومن جهة ثانية فإن «حسن التعاون» على حد تعبير تيراس، كان قد انعدم بين المناطق الجبلية والسهلية في القرن الخامس الهجري، فمن البديهي إذن أن يتدهور الإنتاج الزراعي في الوقت الذي لم يتمكن الزناتيون من حماية أهل السهول من عدوان البدو وغاراتهم[4].

وثمة عامل آخر ساهم في تدهور الحياة الاقتصادية في المغرب الإسلامي، وهو انهيار الطريق التجاري العابر لواحة فزَّان بسبب العواصف الرملية، مما أسفر عن ازدياد أهمية الطريق الغربي الذي كان يمر بديار الملثمين، فاحتكره هؤلاء لأنفسهم وحرموا الزناتيين منه. ولعل هذا الانقلاب في الطريق التجاري هو الذي فرض انهيار النموذج الأسروي القبلي كنظام سياسي لصالح المركزية السياسية التي ستتأسس انطلاقاً من عملية بسط هيمنتها على مختلف الطرق التجارية الأخرى.

وتمخض عن إفلات هذا الطريق من يد زناتة استئساد هذه الأخيرة في فرض المكوس والضرائب الجائرة[5]، مما أسفر عن تدهور الأوضاع، وظهور أعمال السلب والنهب، وفي ذلك دليل على أن دولة «الأسرة ـ القبيلة» كنظام سياسي أصبح متجاوزاً بعد أن عجز عن تحقيق ما كانت تطمح إليه الجماهير المغاربية من خلق ظروف ملائمة للإنتاج.

---

(١) LAROUI: Op.Cit., p. 144.

(٢) حسن علي حسن: م.س.، ص

(٣) روض القرطاس، م.س.، ص ١٧٣

(٤) TERRASSE: Op.Cit., p. 205.

(٥) DELACHAPELLE: Op.Cit., p. 69.

وإذا كان الوضع الاقتصادي المتسم بالانكفاء وعدم الانفتاح على التجارة بعيدة المدى قد أفرز بنية سياسية مهترئة، فإنه أفرز على الصعيد المذهبي كذلك تعددية في المذاهب. مصداق ذلك ما تشير إليه المصادر من انتشار مذاهب ونحل مختلفة[١].

يضاف إلى ذلك كله عدم قدرة حكومات «الأسرة ـ القبيلة» على محو التمايزات الاجتماعية حيث ظل الحكَّام الزناتيون يشكلون نخبة عسكرية بعيدة عن هموم الجماهير، كذلك عدم قدرتهم على تطوير العمران. كل ذلك ينهض قرينة على أن حكومة «الأسرة ـ القبيلة» كجهاز سياسي ضيق أصبح عاجزاً عن استيعاب المتغيرات. وللأمر مغزاه في الدلالة على أن مسألة الوحدة أصبحت تفرض نفسها في ظل تلك التحولات، وأن عصر« المدن ـ الدول» كما سمَّاه أحد الباحثين[٢]، سيترك مكانه لعصر الأمبراطوريات، وسوف يكون أول تعبير عن هذا العمل الهام ملحمة المرابطين.

بعد ذلك يتبادر سؤال ثان لا بد من الخوض فيه وهو: لماذا تعثرت التجربة الوحدوية المرابطية؟ وفي هذا الصدد لا بد من رؤية المسألة في عمقها الداخلي والخارجي على السواء.

+ فعلى الصعيد الخارجي، لا سبيل لانكار انشغال القوى المرابطية بردع التطلعات الصليبية وتحجيم دور النصارى إلى حد أنها لفظت أنفاسها وهي في زهرة شبابها. فقد وجَّهت كل طاقاتها للتصدي لحركة الاسترداد المسيحي، ومن ثم خصصت كل النفقات للجانب العسكري، مما أفقدها قاعدتها المادية التي عملت جاهدة في بداية تكونها على ترسيخها. فمعركة الزلاقة لم تكن سوى انطلاقة لشوط جديد من التسلط الصليبي، تمخض عنه إضعاف الدولة وإرهاق ميزانيتها، وهذا جانب له أهميته في تفسير آلية التصدع الذي عرفته كقوى توحيدية على الصعيد الداخلي كذلك.

ويتجلى التصدع المشار إليه في الأزمات البنيوية التي شكلت منعطفاً خطيراً في المسار التاريخي للدولة. ذلك أن القوى التي حملت مشروع التوحيد كانت تحمل في ذاتها أمراضاً سياسية يمكن إجمالها فيما يلي:

١ ـ اعتماد الدولة على القوة الحربية لإعطاء المشروعية لنفسها، وتبنيها مشروعات توسعية تفوق طاقتها، وهذا ما يفسر انطفاء شعلتها وهي في أوجها. وتبرز في هذا الصدد وجاهة رأي أحد الدارسين[٣] حين استخلص بأن «مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ـ أهم دعامة في الإيديولوجية المرابطية ـ هي مقولة سياسية تتضمن مشروعاً حربياً توسعياً. ويصور ابن أبي زرع[٤] هذا التوسع المرابطي في عبارة مختصرة متحدثاً عن علي بن يوسف: «وملك جميع بلاد القبلة من سجلماسة إلى جبل الذهب من بلاد السودان، وملك بلاد الأندلس شرقاً وغرباً، وملك الجزائر الشرقية

(١) يشير الادريسي إلى تواجد المذهب الشيعي في السوس: انظر **وصف إفريقيا الشمالية**، م.س.، ص ٦٠ وكذلك البكري: م.س.، ص ١٦١ هذا بالإضافة إلى فرق الخوارج التي عمَّت المغرب الإسلامي، وأهمها الصفرية والأباضية.

(٢) LAROUI: Op.Cit., p. 144.

(٣) اكنوش: م.س.، ص ٦٨

(٤) **روض القرطاس**، م.س.، ص ١٥٧ ـ مجهول: **نبذة من تاريخ المغرب الاقصى** (مخطوط) ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ وانظر كذلك ابن القاضي: **جذوة الاقتباس**، الرباط، ١٩٧٣، ف ٢، ص ٤٦٠.

وميورقة ويابسة». ويلخص ابن الخطيب[1] ذلك في جملة أكثر إيجازاً بقوله عن يوسف بن تاشفين: «فقد خُطب به في بلاد المغرب على نحو ألفي منبر».

ولم يكن التوسع هو معضلة الدولة صاحبة المشروع الوحدوي فحسب، بل إن الأداة التي سُخِّرت لتحقيق ذلك تكونت من جيش ضم عناصر من المرتزقة من سودان وروم وصقالبة[2]. ولا يساورنا شك في أن تواجد جيش مرتزق، من شأنه إضعاف الوحدة والعمل على تصدّعها.

٢ ـ نمو السلطة الدينية وتطرفها، وهو ما أجمعت عليه الدراسات قديماً وحديثاً[3]. ونحن لا نتفق مع ما ذهبت إليه بعض الكتابات التي رأت أن هذه الظاهرة جاءت نتيجة قيام الدولة المرابطية على أساس ديني[4] بل إن ثروة الفقهاء واستيلاءهم على زبدة خيرات الدولة أهَّلهم لتسنّم هذا الموقع، وهو ما عبر عنه ـ بمرارة ـ الموقف الشعبي المتذمر[5].

وقد خلق هذا التشدد تناقضات داخلية في الحركة نفسها، وحسبنا معارضة فقيه سوس وجاج ابن زلوللاجراءات المتشددة التي اتخذها عبد الله بن ياسين، وهو ما يبين أن الاتجاه لم يكن سليماً كما يجب منذ بداية الحركة.

٣ ـ عدم تجاوز الإطار القبلي: فبالرغم أن المرابطين تمكنوا من فرض سلطتهم على معظم القبائل، وأخذوا يتطلعون لتوحيد المغرب الإسلامي تحت ظل سلطة واحدة ودولة مركزية واحدة، إلا أن دولتهم «الكبرى» ـ ظلت وفية للتراث القبلي. يتضح ذلك من خلال تقسيم المناصب السلطوية على أبناء قبيلة لمتونة، وجعل كل النفوذ حكراً عليها[6]. فالدولة المرابطية لم تتمكن من تكسير القشرة القبلية وتجاوز إطارها، وبالتالي توليد طبقة اجتماعية قادرة على فرض سيادتها الاقتصادية والإيديولوجية على المجتمع الجديد الذي أقامته انطلاقاً من مفهوم الدولة الموحدة، فالدولة اللمتونية بُنيت أساساً بالاعتماد على قوة القبيلة، ولذلك ظل التناقض قائماً بين السلطة والمجتمع. وبقيت القبيلة محور الحياة الاجتماعية، لا يستطيع الفرد أن يعيش فيها إلا منتمياً إليها[7]. وهذا التناقض في حد ذاته بين المشروع الوحدوي كأداة لتجاوز الإطار القبلي، وبقاء هذا الأخير ثابتاً في بنية الدولة

---

(١) **أعمال الإعلام**: م.س.، ص ٢٣٤

(٢) حسن علي: م.س.، ص ٣٣٢ ـ عز الدين أحمد موسى: **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**. بيروت، ١٩٨٣، ص ١٠٧ ـ ١٠٨

(٣) انظر على سبيل المثال: حسن علي: م.س.، ص ٣٦ ـ عنان: م.س.، ص ص ٤١١ ـ ٤١٢. وقد عبر عن ذلك بمصطلح «الديكتاتورية الدينية» ـ الناصري: م.س.، ص ٧٥

(٤) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٥) يتجلى في قول الشاعر:

أهل الرياء لبستموا ناموسكم ... كالذئب في الظلام العاتم
فملكتموا الدنيا بمذهب مالك ... وقسمتموا الأموال بابن القاسم

انظر المراكشي: **المعجب**، الدار البيضاء، ١٩٧٨، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣

(٦) ابن خلدون: م.س.، ص ١٨٥ ـ حسن علي حسن: م.س.، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠

(٧) TERRASSE: op.cit., p.32.

الموحدة يفسر أزمة توسع الدولة، حيث تحول هذا التوسع إلى مشروع يعمل ضدها، وبالتالي ضد وحدة المغرب العربي.

٤ ـ عدم تطوير الإيديولوجية المالكية وإفراغها من مضمونها الوحدوي: تذهب المقولة الخلدونية إلى التأكيد بأن المالكية تناسب طبائع المجتمع البدوي[١] وهي نظرية تبدو صحيحة. ومعلوم أن المالكية توافقت مع المد المرابطي خاصة في البداية، حين كانت البداوة لازالت الطابع المؤطر لسلوك أهل اللثام. أما وقد اتسعت الدولة وسيطرت على طرق الذهب، وغزتها مدنية الأندلس، فإن الإيديولوجية المالكية لم تستطع استيعاب هذه المتغيرات التي أصبحت قوية وسريعة الايقاع، كما عجزت عن مسايرة واقع أصبحت التجارة تشكل عصب وجوده[٢].

وإذا كان المد السني قد بلغ نضجه في المشرق الإسلامي حين تكامل مع المذهب الأشعري، فإن المالكية في الغرب الإسلامي حافظت على أصالتها، ولم تجر محاولة تطويرها أو إثرائها[٣]، حتى إن أحد الدارسين[٤] فطن إلى أن تجديد المذهب المالكي لم يتم سوى في العصر المريني.

كما أن هذه الإيديولوجية التي أعطت للوحدة ديناميتها عندما أصبحت «بثوريتها» تستقطب جماهير القبائل، سرعان ما تحولت إلى أداة لتطويق هذه الجماهير عندما أصبحت إيديولوجية تدعمها الدولة وترتكز عليها للحفاظ على نفسها، ومن ثم يصدق حكم أحد الدارسين[٥] حين أكد أنها فقدت مصداقيتها في التعبير عن تظلمات الطبقات الدنيا في المدن (ولم لا البوادي؟!).

وبمجرد أن تحولت الدعوة الدينية التوحيدية إلى دولة أصبح الفقهاء بين خيارين: إما أن يناهضوا السياسة ويتمسكوا بالمذهب، أو يتخلوا عن المذهب وينعموا بالسلطة والنفوذ[٦]، فاختاروا الحل الثاني، ومن ثم أصبحت الإيديولوجية المالكية التي كانت إيديولوجية وحدوية فارغة من محتواها الوحدوي.

٥ ـ الإفلاس على الصعيد الاقتصادي: فمن المؤكد أن الثورة التومرتية وكذا مختلف ثورات المدن الأندلسية، بالإضافة إلى الحروب مع نصارى الشمال قد أثرت بشكل بليغ في ميزانية الدولة. وقد تفاقمت الأزمة المالية خاصة في عهد الأمير علي بن يوسف[٧]. ويمكن إرجاع سبب ذلك ـ دون شك ـ إلى النفقات العسكرية التي أجبر عليها النظام المرابطي، وما رافق ذلك من قحط، فجفت الأرض وقلت المجابي وكثرت الضرائب. ويصور ابن الأحمر[٨] هذا الواقع المؤلم صورة رائعة بقوله:

---

(١) ابن خلدون: **المقدمة**. م.س.، ص ٣٧٥

(٢) محمود اسماعيل: م.س.، ص ٩١.

(٣) LAROUI: op.cit., p.155.

(٤) الجراري: م.س.، ص ٢٨

(٥) LAROUI: op.cit., p. 155.

(٦) محمود اسماعيل: م.س.، ص ٩١.

(٧) عز الدين أحمد: م.س.، ص ١٦٥ ـ ١٦٦

(٨) **بيوتات فاس الكبرى**، الرباط، ١٩٧٢، ص ٣١

«وغلت الأسعار، وعم الجور، وكثرت المحن بالعدوتين وانقطع السفر والأسباب، وكثر النهب، وانقطعت الطرق».

وهكذا فإن الشرط الاقتصادي الذي تأسس عليه المشروع الوحدوي قد انهار، وكان لانهياره أثر في تعثره.

٦ ـ إفلاس على مستوى «النظام» السياسي: لقد ذكرنا سابقاً أن الحالة السياسية في المغرب قبل ظهور المرابطين أفرزت كيانات قزمية متناحرة، وأن الدولة المرابطية جاءت لتكتسح هذا التشرذم السياسي، وتقيم على انقاضه دولة مركزية. إلا أن المرابطين بحكم انتمائهم إلى قوة هامشية بدوية لم يستطيعوا حسم الصراع سوى بالاستناد على القوة. ولأنهم كانوا يتطلعون إلى النفوذ والسلطان وتحقيق الأمجاد اعتماداً على القوة الحربية، فإن النظام السياسي الذي أقاموه كان نظاماً إقطاعياً عسكرياً لا يتجاوب مع العمل الوحدوي المنفتح، والقائم على سياسة التسامح والسلم التي هي خير ضمان لنجاح الوحدة المنشودة واستمراريتها.

تساؤل آخر يمكن أن يجابه الباحث في التجربة الوحدوية المرابطية وهو: لماذا كان المغرب الأقصى متزعم حركة الوحدة؟.

إن مثل هذا التساؤل مرتبط بسابقه، وهو يجسد ضمنياً أزمة قيادة الوحدة التي كانت ضمن العوامل المؤدية إلى تعثر المشروع الوحدوي، ويمكن الإجابة عن هذه المسألة من خلال مخلفات بعض الأحداث التاريخية.

فلا سبيل إلى الشك في أن الغزو الهلالي وجَّه ضربة قاصمة للزيريين والحماديين، حكام المغربين الأدنى والأوسط، وأثرَّ في قواهما الاقتصادية خاصة طرق القوافل التجارية التي تحولت نحو المغرب الأقصى، فكان ذلك بمثابة «هدية» للمرابطين، وحكماً موضوعياً برجوح كفة المغرب الأقصى[١] وجعل الزعامة الوحدوية من نصيبهم. وقد زكّى ذلك قوة العملة المرابطية التي بلغت شأواً عظيماً وأصبحت وسيلة التعامل الدولي[٢]، وازدادت ثقة التجار بها بفضل الشهرة التي حازتها[٣]، فكثر عليها الطلب في كافة بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط حتى إن باحثاً[٤] اطلق عليها اسم «دولار القرون الوسطى».

وفضلاً عن ذلك، كان المغرب الأقصى من الناحيتين الاستراتيجية والحربية مؤهلاً لقيادة هذا المشروع. فمنذ أواخر القرن الخامس الهجري أصبح هو القاعدة المعتمدة في المغرب الإسلامي انطلاقاً من الضعف الذي أخذ ينخر لا المغرب العربي فحسب، بل المجتمع الإسلامي برمته[٥]. ولم

---

(١) القبلي: م.س.، ص ١٦

(٢) الطيبي: «جوانب من النشاط الاقتصادي في المغرب خلال القرن السادس الهجري» ـ **مجلة البحوث التاريخية**، عدد ٢، يوليو/تموز ١٩٨٤، ص ٤٤٦.

(٣) LAVOIX: *Catalogue des monnaies musulmanes de la bibliothèque nationale de Paris*. Paris, 1891, pp.30-35.

(٤) GOITEIN: *Letters of Medieval Jewish Traders*. Paris, P.U.F., 1973, p.325.

(٥) البرجالي: «أدب الجهاد في العدوتين: نموذج الجهاد المرابطي في العدوة لابن أبي الخصال»: **مجلة دعوة الحق**، عدد ٢٥٩ شتنبر ـ اكتوبر/ ايلول ـ تشرين الأول ١٩٨٠ ص ١٠٩.

يكن أمامه من خيار سوى التحدي التاريخي المتمثل في حتمية استيعاب تراكمات الواقع المغاربي وتجاوزها والنفوذ عبرها إلى تحقيق الوحدة المنشودة، وكان له من القوة الحربية ـ في بعض الفترات على الأقل ـ ما جعل القوى المتربصة بالمغرب العربي تحسب له الحساب(١). ولعل هذا الموقع هو الذي جعله يتصدى لمشروع قيادة الوحدة وضرب القوى التي كانت تعاكسه خاصة القوى النصرانية. ولا أدّل على ذلك من أن مجريات الأحداث تبين أنه بمجرد ما أصبحت القوى المرابطية في أواخر عهدها عاجزة عن «حماية» الدولتين الزيرية والحمادية، تعرضت السواحل الجزائرية والتونسية لغارات الأسطول النورماني الذي أثخن في الأهالي قتلاً وتنكيلاً، ثم تمكن من احتلال جربة سنة ٥٣٠ هـ لتسقط المهدية بعد ذلك في يده سنة ٥٤٣ هـ(٢). هذا بالإضافة إلى أن الجزائر وتونس كلتيهما كانتا تعرفان صراعاً وتنافساً عائلياً حول السلطة (٣)شغلهما عن قيادة الوحدة، ناهيك عن خراب عرب بني هلال للبلدين معاً وهو ما جعلهما لا تطمحان بتاتاً إلى زعامة المشروع الوحدوي، أو حتى تبنّيه واستساغته. ولعل هذا ما يفسر موقف الحماديين منه، وهذا ما يجعلنا نتساءل من موقع آخر: ألم يكن للموقف الحمادي بُعدٌ سلبي على المسلسل الوحدوي؟ وقبل ذلك ما هو هذا الموقف بالذات؟.

يمكن تلمس جانبين في الموقف الحمادي من المرابطين كقوة توحيدية: وجه سلمي، وآخر عدائي. وسبب هذه الإزدواجية في نظرنا راجع إلى أن الحماديين لم يدركوا عمق المد الوحدوي، وظنوا أنه مجرد لعبة سياسية تدخل في إطار التوسع، وهنا يكمن سر الصدمة التي أثارتهم منذ بدأ الزحف المرابطي في المغرب حيث تصدوا له بحزم ودون هوادة(٤).

ورغم أن سياسة المهادنة وعلاقة حسن الجوار كانت تظهر أحياناً بمظاهر مختلفة كالمصاهرة (٥) والقرابة(٦)، فإن الحماديين اتخذوا موقف الحذر من المرابطين، بل ناصبوهم الحرب سنة ٤٧٦ هـ، ورووا غليلهم في الوقت الذي هبَّت القوات المرابطية إلى الأندلس(٧)، حيث تحالفوا مع عرب بني هلال لضرب قواعدهم في المغرب الأوسط.

وتعكس رسالة يوسف بن تاشفين إلى الناصر بن علناس الحمادي والتي أوردها ابن خاقان(٨) عمق أزمة الوحدة حين أشار فيها إلى الخيبة التي أصيب بها عندما علم باستعانة الأمير المذكور ببني هلال لمهاجمة المغرب، في الوقت الذي كان من الواجب أن تتضافر فيه الجهود لردع العدوان الصليبي. وهذه الأزمة تعبِّر عن أزمة القيادة، وهي أزمة موروثة حيث يتبين من رسالة أخرى كتبها أبو بكر بن القصيرة أن المنصور بن الناصر نهج سياسة أبيه العدوانية، ومن ثم استمرار «الحرب

(١) السامرائي: م.س.، ص ٣١٩

(٢) سالم والعبادي: **تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس**. بيروت، ١٩٦٩، ص ٢٤٦.

(٣) ابن الاعرج: **زبدة التاريخ** (مخطوط) ص ٧

(٤) المرجع نفسه، ص ٧ ـ ابن خلدون: م.س. ج٦، ص ١٧٢

(٥) السامرائي: م.س.، ص ٣١٣

(٦) ابن الاعرج: م.س.، ص ١٣ ـ ابن خلدون: ص ١٧٦

(٧) ابن الاعرج: م.س.، ص ١٢

(٨) **قلائد العقيان**، طبعة المكتبة العتيقة، ١٩٦٨، ص ١١٩

الباردة»[١] التي كان لها أثر سيء على مصير الوحدة المغاربية، وكان من مظاهرها التجاء أمراء الطوائف المخلوعين إلى المغرب الأوسط[٢].

ويحاول بعض الباحثين تلمُّس الأعذار لحرب «الأخوة الأعداء» فمنهم من يحمِّل المرابطين مسؤولية تكدر العلاقات فيصف أعمال الحماديين بأنها مجرد حرب دفاعية[٣]، بينما يرى البعض أن هدف المرابطين انحصر في صد غارات عرب بني هلال ومنعهم من التسرب إلى المغرب[٤]. لكن فات هؤلاء وأولئك أن معضلة الوحدة المغاربية في خضم هذا المناخ الملغز، تكمن في أن الخطاب الوحدوي كان خطاب قوة وعدم تفاهم. فحتى الرسالتان المذكورتان آنفاً كانتا تحملان خطاب العنف، وهذه إحدى المعضلات الأساسية التي نسجت حولها العلاقات بين دول المغرب الإسلامي. ولا نرى صحة ما ذهب إليه أحد الدارسين[٥] حين ذكر أن المرابطين استطاعوا أن يُخضعوا الدول المجاورة لمبادئهم... «ولم يستعملوا في ذلك القوة إطلاقاً». بل على العكس كما يبدو من سياق الأحداث فهناك غياب المشروع السلمي للوحدة[٦] يتجلى ذلك عسكرياً في الاصطدامات العسكرية بين الجانبين، وفكرياً في القمع الممنهج الذي جوبهت به المذاهب غير المالكية كالاعتزال[٧] وعلم الكلام[٨].

إلا أن ذلك لم يحُل دون وعي القاعدة الشعبية لسلبية هذا البعد، وهذا ما يفسر تحول عرب بني هلال الذين استعانت بهم القوى الحمادية لضرب المرابطين من قابليتهم العدوانية إلى حماسة جهادية تتبنى مقولة التوحيد التي تجسدت في مشاركتهم الفعالة مع المرابطين في معارك الأندلس[٩].

ولحسن الحظ، فإن العلاقة بين المرابطين وآل زيري بالمغرب الأدنى ظلت حسنة على العموم، خاصة في عهد المعز بن باديس (٤٥٣ ـ ٥٠١ هـ). وحسن هذه العلاقة لا يفسر بانتماء الزيريين إلى البربر، بل لعدم وجود طرق تجارية محاذية لتخوم البلدين. وقد اعتبر أحد الدارسين[١٠] الرسالة الموجَّهة من طرف يوسف بن تاشفين إلى أمير المهدية بعد انتصار الزلاقة «محاولة أولية على طريق وحدة المغرب العربي».

يتبين من خلال ما سبق أن آل حماد بالمغرب الأوسط هم المسؤولون عن عدم إنجاز مشروع الوحدة الذي تبناه المرابطون، ويُعزى ذلك لعدم تفهمهم إياه واعتباره عملاً توسعياً.

---

(١) السامرائي: م.س.، ص ٣١٠

(٢) ابن خلدون: م.س. ج ٦، ص ١٧٦

(٣) السامرائي: م.س.، ص ٣١٢

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١٢

(٥) GIRARI: *Les Almoravides,* op.cit., p.163.

(٦) هذا ما جعل فيكتور Victor يذهب إلى القول بأن المرابطين كانوا يحلمون بنشر مذهبهم بقوة السلاح، انظر كتابه: *Les civilisations de l'Afrique du Nord,* op.cit., p.130.

(٧) انظر موقف الفقيه ابن الحاج المعادي لهذا المذهب في: **نوازل ابن الحاج** (مخطوط) م.س.، ص ٣١٠.

(٨) هذا هو موقف ابن رشد الجد، انظر: **نوازل ابن رشد** (مخطوط) م.س.، ص ٦٥.

(٩) ابن أبي زرع: م.س.، ص ١٦٤

(١٠) السامرائي: م.س.، ص ٣١٦.

ويتفرع عن هذا التحليل تساؤل آخر وهو: لماذا لم يواصل المرابطـون زحفهم نحو الشرق، مفضلين الشمال فتعثروا في توحيد المغرب العربي؟ مع العلم أن إمارة بني حماد كانت من الضعف والهوان ما يجعلها لقمة سائغة في أيدي المرابطين؟.[1].

تباينت استنتاجات الدارسين بهذا الصدد، فالبعض ذهب إلى حل الإشكالية انطلاقاً من مقولة الغلبة، ففسر ذلك بأن الحماديين تمكنوا من ردع قوى الملثمين التي اضطرت إلى التراجع[2]، بينما عزا البعض ذلك إلى عامل عنصري يتجلى في «إحساس بالتضامن العرقي مع صنهاجة الشرق»[3]، في حين رد طرف ثالث ذلك إلى استغاثة أمراء الأندلس بالمرابطـين[4]، في الوقت الـذي حصره أحد الدارسين[5] في أنه ابتعاد حدث نتيجة توقف الخطر الهلالي، بينما أرجعه باحث آخر[6] إلى «سياسة المهادنة» التي نهجها المرابطون.

والواقع أن كل هذه التفاسير لا تقوم على أساس صحيح حسبما نرجِّح. فعامل القرابة لم يحُل دون اصطدام الجانبين مراراً كما أسلفنا الذكر، بينما يظل القول بتصدي الحماديين للمـرابطين وإيقاف زحفهم قولاً يحيد عن الصواب، وآية ذلك أن قوة هؤلاء كانت من الأهمية ما يمكنها من سحق الحماديين بسرعة جارفة[7]، خاصةً وأن بعض القبائل الزناتية في المغرب الأوسط أصبحت تواليهم وتخطب ودهم. كما أن الخطر النصراني كان يحدق بالإمارة الحمادية، ناهيك عن قبائل بني هلال التي كانت غصَّة في حلقها. ومعلوم أن يوسف بن تـاشفين تمكن من حصـد زهرة القـوى المسيحية في معركة الزلاقة، فكيف بالحماديين وهم في ذلك الموقف من الضعف والخـور؟ كما أن استغاثة أمراء الأندلس بالمرابطين لم يكن سوى مظهر سطحي تناقلته الروايات العربية. أما سياسة المهادنة التي يجعلها البعض سبباً في هذا الانكفاء، فإنه حتى لو افترضنا صحة ذلك جدلاً، فإن القوى المرابطية لم يكن بإمكانها الالتزام بها نظراً للموقف الحمادي المتَّسم بالنزعة العدائية.

والتفسير السوي لهذه المسألة يكمن فيما فطن إليه أحد الباحثين[8] حين أشار إلى أن غزوات بني هلال التي حولت الطرق التجارية نحو الغرب، جعلت المغرب الأقصى يدخل في شبكة اقتصادية إفريقية غربية حتمت عليه تكثيف علاقاته التجارية مع أوروبا في وقت ازدادت فيه حاجة هذه الأخيرة إلى المغرب، ومن ثم تحويل الاتجاه من الشرق نحو الشمال. كل هذا ينهض حجة على أن عملية توحيد المغرب العربي ـ الإسلامي لم تكن ممنهجة بطريقة موضوعية وسليمة.

ويمكن أن نتساءل كذلك حول ما إذا كانت المتاعب الداخلية قد لعبت دوراً أساسياً في تعثر المشروع الوحدوي؟

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٦

(٢) محمد عويس: **دولة بني حماد**،ص ٢٤٦ نقلاً عن المرجع السابق، ص ٣٠٧

(٣) حسن محمود: م.س.، ص ٢٠٦

(٤) LAROUI: op.cit., p.149.

(٥) حسن محمود: م.س.، ص ٣٢٨

(٦) حركات: م.س.، ص ١٨٥ ـ ١٨٦

(٧) حسن محمود: م.س.، ص ٢٠٦

(٨) القبلي: م.س.، ص ١٦ ـ ١٧.

إن المصادر تجيب عن هذا التساؤل بكل وضوح. فثورة المهدي بن تومرت[1] وانتفاضات المدن الأندلسية[2] جعلت الروايات العربية تذكر بمرارة أن علياً بن يوسف بن تاشفين بعث إلى ولده تاشفين بالأندلس يطلب منه العودة فوراً للمغرب بجيوشه وعتاده وأمواله[3]، وهو ما يعني عملياً انكفاء المشروع الوحدوي وتقوقعه إن لم نقل بداية فشله في ظل التجربة الأولى.

وأيضاً ألا يمكن القول بأن حدث الغزوة الهلالية يفسر جانباً من هذا التعثر في التجربة المرابطية؟ الواقع أن دور بني هلال في مسار الوحدة المغاربية يبقى مشوشاً ومختلطاً. ويبدو أنه ذو وجه مزدوج. فلا سبيل لإنكار ما قام به هؤلاء من دور هدَّام حيث خربوا الطرق التجارية وأفسدوا الحقول وساهموا في إقامة إمارات قزمية متصارعة[4]. إلا أنه لا يمكن كذلك نفي الوجه الثاني من العمل الهلالي، وهو عمل ايجابي حسبما نعتقد، وفي صالح تمتين الوحدة المغاربية وتدعيمها، فقد اختلطوا بالأهالي، وساعدهم في ذلك الزواج وصلات القرابة التي نمت وترعرعت على مر الأيام[5]. وساعد على هذا الاختلاط التشابه بين حياة العرب الهلالية وبعض قبائل البربر خاصة تلك التي تحترف الرعي، فضلاً عن اتفاقهم في بعض الصفات الخلقية كالشجاعة وعزة النفس وحفظ العهد[6]. كما أن اللغة العربية التي أدخلوها كانت عامل توحيد أضيف إلى العامل العرقي لتكوين وبناء الوحدة بين أقطار المغرب العربي[7]؛ يضاف إلى ذلك مشاركتهم في عملية توحيد المغرب مع الأندلس.

وأخيراً، ما هو موقع «وعي» المغاربة من هذا المشروع الوحدوي؟.

إن الحديث عن «وعي وحدوي» في هذه المرحلة الباكرة يُعدّ نوعاً من المجازفة، ولكننا نستطيع القول إنه كان وعياً وجدانياً نابعاً من موقف عاطفي مجرد. ففكرة الوحدة ظلت حاضرة في مشاعر المغاربة وممارساتهم، بل إن ثقافتهم حملت أكثر من دلالة، وهو ما يمكن إعطاء الدليل عليه من غير صعوبة. ويكفي الوقوف على إنتاجات المغاربة لنتأكد من ذلك. ولنأخذ على سبيل المثال النوازل الفقهية، فقد كان القاضي المشهور ابن رشد الجد[8] (ت ٥٢٠ هـ) يقيم في الأندلس، ورغم ذلك كان يُمطر بوابل من طلبات الافتاء آتيةً من القيروان وسبتة ومراكش وبجاية وغيرها من مدن المغرب الإسلامي. فالفرد العادي لم يكن يشعر بالغربة في محيط هذا المغرب الكبير، بل على العكس فإن

---

(١) ابن أبي زرع: م.س.، ص ١٧٣ ـ ١٧٤

(٢) انظر ترجمة عن بعض ثوار المدن الأندلسية عند ابن سعيد: م.س.، ج٢، ص ٥٧، ٦٠، ٦١. وعن ثورة المريدين التي كانت أعظم ثورة قامت في مدينة المرية واتعبت المرابطين انظر: LAGARDERE: «La Tariqua et la révolte des Muridun en 539/1114 en Al Andalus». In *R.O.H.M.*, n°35, 1983.

(٣) ابن الأحمر: م.س.، ص ٣١

(٤) حسن علي حسن: م.س.، ص ٣٠٨

(٥) حركات: م.س.، ص ٣٠٧

(٦) السامرائي: م.س.، ص ٤١٠.

(٧) حركات: م.س.، ص ٣٠٧

(٨) انظر في ترجمته: مخلوف: **شجرة النور الزكية**، م.س.، ص ١٢١ ـ ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، م.س.، ص ١٢٧.

شعوره بهذا الانتماء جعله لا يميز بين فقيه أو قاض يعيش في مراكش أو المهدية أو قرطبة. ولعل هذا الشعور هو ما ترجمه فقيه متأخر[1] جمع هذه النوازل في كتاب سماه **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**.

وفي هذا العنوان أكبر دليل على هذا التواصل الاجتماعي والديني في وعي المغاربة. وكان يكفي أن تُغِير القوى النصرانية وغيرها على منطقة من هذا المغرب الكبير حتى تهب لصدها كافة قوى «جماهير» المغرب الإسلامي.

لقد ظل هذا الشعور الوحدوي ناموس وإرادة الحياة الجماعية. ومن هذا الموقع، وعى سكان المغرب الإسلامي كيانهم الموحد، ولم يعترفوا بالحدود السياسية المصطنعة، فالمغرب العربي كان «بطاقة التعريف» لكل فرد يعيش في هذا الجناح الغربي من العالم الإسلامي.

ولا يخامرنا شك في أن هذا المستوى من الوعي «غير المعقلن» كان كذلك من جملة العوامل التي تمخض عنها تعثر المشروع الوحدوي المرابطي.

من حصاد كل ما سبق، يتضح أن التجربة الوحدوية المرابطية مثلت التجربة «الأم»، وأنها كانت تحمل عناصر المناعة والخلل في آن. فتجذّرها في الذات الشعبية، وانصهارها في وعاء المد الوحدوي الإسلامي، وتسلحها بمشروع إيديولوجية إصلاحية، وتدعيمها بقاعدة مادية تجلت في سيطرة كلية على طرق التجارة بعيدة المدى، فضلاً عن إفلاس النظام السياسي القبلي ـ الأسروي، وحضور عامل قرابة الدم، كانت عناصر تُعطي الفكرة الوحدوية ديناميتها وتمدها بصفات الاستمرارية والدوام. غير أن هذه العناصر كانت تحمل في ذاتها أخطاراً لا يخفيها النجاح المؤقت الذي حققته التجربة. فالأزمات البنيوية التي عرفتها الدولة المرابطية كقوة توحيدية، وتطرف السلطة الدينية، وتفريغ الإيديولوجية المالكية من مضمونها الوحدوي... والإفلاس على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، وعدم تكسير القشرة القبلية وتوليد طبقة اجتماعية منسجمة وقادرة على فرض سيادتها، فضلاً عن موقف الدول المجاورة التي لم تدرك عمق البعد الوحدوي، ففضلت إشهار «الحرب الباردة» رداً على زعامة المغرب الأقصى، ولم تستجب بالتالي للتطلعات الوحدوية. كل ذلك كان وراء تعثر التجربة الوحدوية، ناهيك عن حضور خطاب القوة والعنف كأسلوب وممارسة، ثم غياب عمل وحدوي ممنهج، وانتفاء «وعي» يقوم على إحساس واقعي لشعوب المنطقة. كما لا يمكن كذلك إنكار انشغال المرابطين برد الأطماع الصليبية، ومجابهة المتاعب الداخلية والمتغيرات والمستجدات الطارئة، وكل هذه عناصر ساهمت بشكل أو بآخر في عدم إنجاز الوحدة المغاربية بشكلها النهائي.

غير أن التجربة المرابطية رغم ثغراتها وتعثراتها، فإنها تُعدّ من أهم التجارب الوحدوية الرائدة في الغرب الإسلامي. بل إليها يُعزى الفضل في تعبيد الطريق للتجربة الموحدية التي استفادت من هذه التراكمات الأولية لتحقيق مطمحها في خلق وحدة المغرب العربي.

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى بفاس سنة ٩١٤ هـ. وقد نشر الكتاب نشراً حديثاً بعناية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية وتمّ طبعه في بيروت سنة ١٩٨١ في ١٢ جزءاً وجزء خاص بالفهارس.

- ٧ -

الجاليات المسيحية بالمغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين

صفحة مبكرة من صفحات التعايش والتسامح بين الاسلام والمسيحية

من المحقق أنه لا يمكن قراءة تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط - وكل العصور الأخرى بالتأكيد - بمعزل عن «أسرته» المتوسطية. ومن المسلَّم به أيضاً أن البحر المتوسط لم يكن عبر مختلف حقب التاريخ نقطة فصل بقدر ما كان أداة تواصل ولقاء، يشهد على ذلك ما عرفته ضفتاه من أطوار متعاقبة من التوتر والسلم، المد والجزر، تمخض عنها في نهاية المطاف رسم المعالم الأساسية، والانعطافات الكبرى لمسارهما التاريخي.

وإذا كانت الأمثلة تتعدد حول المواجهات المسلحة التي استعرت بين بلاد المغرب الإسلامي، وبعض البلدان المتوسطية المسيحية، فإن حالات التعايش السلمي بين شعوب المنطقتين لم تنعدم بالمرة. بل إن الصراعات التي تأججت أحياناً لم تحل دون سعي المنطقتين إلى تغليب مصالحهما المشتركة، ومن ثم خلق مناخ التسامح والتساكن، والعيش جنباً إلى جنب. ولا غرو فإن عدداً من المغاربة عبروا البحر ليقيموا في عدد من البلدان الأوروبية المسيحية[١]. كما أن خليطاً من الشعوب المتوسطية - إيطاليين وفرنسيين وإسبانيين وبرتغاليين وغيرهم - وجدوا في بلاد المغرب القبلة الملائمة، والمكان المناسب لتنشيط حركتهم التجارية، أو تقديم خدماتهم العسكرية والفنية، فعاشوا بين أحضان المغاربة في جو من التسامح والسلم، وهو ما يسعى هذا الفصل إلى معالجته، والوقوف على معالمه الكبرى، دون الادعاء بالإحاطة الشاملة، أو القول الفصل في الموضوع.

ومن الجدير بالتنبيه أن هذا الفصل لن يعالج أوضاع المسيحيين «الأهالي»[٢] أو من يُعرفون

---

(١) GISELE CHOVIN: «Aperçu sur les rélations de la France avec le Maroc, des origines à la fin du moyen âge». *Hesperis,* T.XLIV 3è et 4è tr. 1957, p.269.

ويذكر هذا الباحث أن الرحالة بنجامين لاحظ اثناء مروره بمدينة مونبلييه بفرنسا بعض المغاربة.

(٢) رغم أن عدد المسيحيين كاد أن ينقرض بعد الفتح الإسلامي للمغرب، فقد استمرت بعض الجماعات. ويشير البكري وهو يتحدث عن تلمسان انها كانت لا تزال بها - إلى عصره - بقية من المسيحيين بكنيستهم. انظر =

بأهل الذمة، أي أولئك الذين كانوا يقيمون بصورة دائمة فوق أرض المغرب الإسلامي فحسب، بل سيهتم كذلك بـ «الجاليات» الأوروبية المسيحية عموماً، ممن يمّموا وجوههم شطر هذه المنطقة، مدفوعين إما برغبة تجارية، أو مهنية أو عسكرية، وإما مضطرين ـ تحت ظروف الأسر والنفي ـ إلى العيش في المغرب بصورة مؤقتة، فضلاً عن بعض الإرساليات التبشيرية التي يندرج ضمنها الأساقفة وخدام الكنيسة المبعوثون بصفة دورية من قبل البابوات، وإن كنا لا ننفي التداخل الواقع أحياناً بين هؤلاء والمسيحيين الأهالي عند المعالجة والتحليل.

ومن القضايا التي يجب وضع الاصبع عليها قبل طرق هذه الإشكالية كذلك، هو أنه كثيراً ما تُكال للعصر الموحدي تهمة اضطهاد المسيحيين ـ بما فيهم الجاليات التي نحن بصدد دراستها ـ وحسبنا أن باحثاً أوروبياً جعل من هذا العصر نهاية للمسيحية وهو ما يسعى هذا الفصل إلى دحضه ورده.

ونحن في غنى عن التذكير بما يعتور هذا الموضوع من صعوبات، رغم أنه لم يعد خافياً على أحد اليوم أهمية العمل الذي قام به مسلاتري Maslatrie والمتمثل في نشر مجموعة هامة من الوثائق اللاتينية التي تخص العلاقات بين ضفتي البحر المتوسط[1]، وهو إنجاز رائع ينير كثيراً من الزوايا المظلمة. ومع ذلك، فإنه لا يمكن للباحث أن يتقدم سوى بحذر شديد في هذا المجال، وذلك بسبب ندرة المصادر والوثائق، وطبيعة تعاملها مع هذا الموضوع.

فالأسطوغرافيا العربية لاذت بالصمت تجاه أفراد جاليات اعتبرتهم «غرباء». وحتى في المناسبات القليلة التي أوردت أخبارهم بصورة عفوية، فإنها ذكرتهم بكلمات مبتورة، وبمرارة تفهم من السياق العام الذي اعتبرهم مسيحيين ينتمون إلى «دار الحرب». في حين أن بعض الإشارات «المطولة» التي يمكن العثور عليها في أمهات المصنفات التاريخية أتت ـ أحياناً ـ كورقة للدعاية من قبل أصحابها ضد الدولة التي جاؤوا على أنقاضها، وهذا شأن من عدّوا قضية وجود هؤلاء «الفرنج» في «دار الإسلام» نقيصة من نقائص الدولة الموحدية[2].

أما المصادر والوثائق اللاتينية فهي حسبما يستشف من بعض ما نشره مسلاتري وغيره، فإن بعضاً منها تميز بالتحامل على المغاربة، فاستنزل عليهم اللعنات[3]، وشوّه الأحداث ونفخ فيها، فضلاً

البكري: **المغرب في ارض افريقيا والمغرب**، م.س.، ص ٧٦ وانظر كذلك مارمول الذي يذكر بأن قبائل زواوة كانت لا تزال إلى عصره تفتخر بأصلها المسيحي: مارمول: **افريقيا**، الرباط، ١٩٨٤، ج١، ص٩٤ (الترجمة العربية).

(١) انظر كتابه: *Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les rélations des chretiens avec les arabes de l'afrique septentrionale au moyen âge.* Paris, 1866-1875.

(٢) هذا ما نلاحظه مثلاً عند المراكشي الذي عاصر الدولة الموحدية والذي يؤكد قطعاً بأن اي كنيسة لم ترَ النور في المغرب الموحدي، بينما تحدث ابن ابي زرع وابن عذاري وكذلك ابن خلدون عن تواجد شرائح مختلفة من الشعوب المتوسطية وخاصة الحاميات العسكرية. ومعلوم أن هؤلاء مؤرخون مرينيون، وإذا كانت بعض الإشارات قد وردت عندهم حول هؤلاء في العصر المريني فإنها لم تستعمل بالمفهوم القدحي.

(٣) كثيراً ما نجد هذه المصادر تستعمل مصطلح les infidèles لنعت مسلمي المغرب، وهذه ظاهرة واضحة في كتاب مارمول الذي ينعتهم بالكفار، ويشوه كثيراً من الحقائق التاريخية. انظر مثلاً: **افريقيا**، م.س. ج٢، ص ٥٦.

عما تميز به من غلو في تصوير الحدث الذي وصل أحياناً إلى ذروة الفكر الخرافي، وإن كانت بعض الرسائل البابوية رغم تجنيها على الحقيقة تفيد من حيث لا تدري.

ومع ذلك، يمكن في ضوء النصوص المتاحة بعد لم شتاتها، وتعريتها مما علق بها من مثالب، ووضعها في إطارها الصحيح، عن طريق ربطها بظرفيتها التاريخية والسياق العام لأحداث البحر المتوسط، والاستعانة ببعض الدراسات الغربية، أن نخرج ولو بصورة تقريبية عن أسباب تواجد الجاليات المسيحية في بلاد المغرب العربي إبان عصر الموحدين، ودراسة وضعيتها وأدوارها في المجتمع المغربي.

أولاً: أسباب ودواعي تواجد الجاليات المسيحية في بلاد المغرب.

إن تحليل الظرفية التاريخية التي أدت إلى تقاطر الشعوب المتوسطية على بلاد المغرب، قمين بالكشف عن أسباب هذه «الهجرات» الجماعية. غير أن المجال لا يسمح بتتبع كل الجزئيات والتفاصيل، لذلك سنكتفي بإعطاء الملامح العامة.

لا جدال في أن البلدان المتوسطية في هذه المرحلة (القرن ٦ ـ ٧ هـ/١٢ ـ ١٣ م) كانت تلج عصر النهضة، وبدأت ذيول الاقطاع فيها تنحسر لصالح الإرهاصات البورجوازية بما تعكسه من وحدة وتماسك وقوة على الصعيد السياسي. وأخذت البورجوازية المتوسطية تتطلع نحو النفوذ والسلطان، فانتعشت لذلك الحياة الاقتصادية وأصبحت التجارة تشكل حجر الزاوية في هذه النهضة، حيث غدت أساطيل الجمهوريات الايطالية تجوب البحر المتوسط طولاً وعرضاً، وأفضى كل ذلك إلى تكوين «فائض» وجب البحث عن أماكن لتسويقه. ولمّا كان المغرب العربي أقرب المناطق إلى المدن المتوسطية التجارية، فضلاً عن وجوده على طريق الذهب، فقد ران التجار بأبصارهم إليه، وبادروا إلى عقد معاهدات سلمية وتجارية مع حكامه[1]. ولما كانت الكنيسة ترعى هذه المصالح التجارية وتباركها، فقد بعثت بأساقفتها وقسيسيها إلى مختلف المدن المغربية لتنظيم حياتهم الدينية، فكان هذان المظهران أساساً في الحضور المتوسطي المسيحي بالمغرب.

وعلى غرار الجمهوريات الأوروبية المتوسطية، بدأ المغرب يعرف في العصر الموحدي ـ لكن بوتيرة أقل ـ «صحوة» تجارية بفضل إحكام الموحدين قبضتهم على طرق التجارة الصحراوية، وتحقيق المركزية السياسية، فوفّروا بذلك الشرط الاقتصادي للانفتاح على العالم المتوسطي. كما أن دور الوسيط التجاري الذي أصبحوا يضطلعون به، وكذا المراهنة على التجارة بعيدة المدى لبناء قوة الدولة، زاد من رغبتهم في الانفتاح على الواجهة المتوسطية. وكان عليهم ـ لخلق شروط إنجاح مشروع سياستهم المتوسطية ـ العمل على تمتين علاقاتهم مع التجار المتوسطيين ونهج سياسة التسامح معهم واستقطابهم نحو مدنهم وموانئهم الساحلية.

(١) ابتداء من النصف الثاني من القرن ٦ هـ/١٢ م بدأ تجار مرسيليا والمنطقة المجاورة لها ومونبلييه بعقد معاهدات تجارية مع المغرب. انظر: Gisele: op.cit., p.269. وعن النشاط التجاري للجالية المرسيلية في سبتة خلال القرن ١٣ م. انظر: CAILLE: «Les Marseillais à Ceuta au 13è siècle» dans: *Mélanges d'histoire et d'arch. de l'occident Musulman,* Agler, 1927, T.II., pp.21-31.

يتبين إذن أن الرغبة في إنجاح المشروع التجاري الموحدي عن طريق إقامة علاقات تجارية مع دول البحر المتوسط كانت القناة الأولى التي جلبت الجاليات المتوسطية إلى المغرب. لكن هناك قنوات أخرى من بينها ضرورة تقوية «الجهاز الأمني» للسلطة الحاكمة عن طريق توفير كتائب عسكرية أجنبية واستعمالها كحرس خاص للخليفة أو كفرقة مجندة لاخراس الأصوات المناوئة.

مسألة جلب العناصر المرتزقة لحماية الأسرة الحاكمة ليست قضية جديدة إذ ظهرت منذ عصر المرابطين[1] وقد شكّلت في الفكر الخلدوني موقعاً هاماً، حيث لاحظ بذكائه المعروف أنه تقترن بانتقال القبيلة السائدة إلى مرحلة الترف، وتشتد في أوقات الأزمة لما تستدعيه الظروف من ضرورة التصدي لتمردات القبائل واستئصال شأفتها، وبالتالي تدعيم القبيلة السائدة. ولمّا كانت الدول المتوسطية ـ وخاصة إسبانيا ـ أقرب المناطق إلى المغرب، فإن جلب فرق عسكرية منها بات مسألة بديهية.

إن أول إشارة لظهور كتائب عسكرية من البلدان المتوسطية المسيحية في العصر الموحدي تقترن بالخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور (٥٨٠ ـ ٥٩٥ هـ/ ١١٨٤ ـ ١١٩٨ م)، فقد شيَّد هذا الحاكم الموحدي قصرين كبيرين حسب رواية مارمول[2]، أو ١١ إلى ١٢ قصراً حسب رواية الوزان[3]، وأسكن فيها عدداً من الجند الرومي بلغ عددهم حوالي الألف[4]، بالإضافة إلى نسائهم وأبنائهم. ويبدو أنه استعملهم كحرس خاص، لا كجند نظامي مادام الهدوء والأمن كان هو الجو المخيم في عهده.

وفي عهد الخليفة المنتصر (٦١٠ ـ ٦٢٠ هـ/١٢١٣ ـ ١٢٢٣ م)، وهو العهد الذي اقترن ببداية الأزمة الموحدية بعد معركة العقاب سنة ٦٠٩ هـ، تزايدت الكتائب العسكرية النصرانية، وأصبحت تتكون من مجموعتين: أولاهما كانت توجد في مكناسة تحت إمرة قائد قشتالي اعتنق الإسلام يدعى «ابن أخت الفونسو»، وثانيتهما كانت توجد بمراكش تحت قيادة أمير برتغالي[5].

والميزة الرئيسية لهذه الكتائب العسكرية هي أنها لم تعد كما كان الحال في العصر المرابطي متكونة من أسرى الحروب، بل من رجال أحرار التزموا بخدمة الخلفاء الموحدين من تلقاء أنفسهم[6] وإذا كنا لا نعرف بالتدقيق المناطق التي أتوا منها، فمن المؤكد أنهم قدموا من مختلف مناطق البلدان المتوسطية[7]

---

(١) مجهول: **الحلل الموشية**، م.س.، ص ٢٥

(٢) مارمول: م.س.، ج٢، ص ٥٠.

(٣) **وصف افريقيا**، م.س.، ج١، ص ٥٠

(٤) هذا إذا جمعنا المجموعتين معاً اللتين يذكرهما الوزان. ويذكر Mensage استناداً على ابن ابي زرع بانه في عهد يعقوب المنصور تمّ ترحيل ٣٠٠٠ امراة وولد. لكن فاته ان الخليفة الموحدي عفا عنهم واطلق سراحهم. انظر: MENSAGE: *Le christianisme en Afrique.* Alger, p.14. وعن الحقيقة التي اغفلها انظر ابن ابي زرع: **روض القرطاس**، م.س.، ص ٢٢٨

(٥) DUFOURCQ: «Les rélations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du XIIIè siècle». *Révue d'histoire et de civilisation du Maghreb, Juillet, 1968, n°5, p. 41.*

(٦) DE GENIVAL: «L'église chretiènne de Marrakech au 13è siècle», *Hesperis*, 1927, p. 73.

(٧) خوسي اليماني: «الكتائب المسيحية في خدمة الملوك المغاربة»، **دعوة الحق**. ع ٥، ١٩٧٢، ص ٣٥.

وقد أشارت المصادر العربية إلى التواجد المسيحي داخل الجيش الموحدي. فالمراكشي[1] يشير بأن المصامدة كان عندهم «جند من سائر أصناف الناس كالعرب والغز والأندلس والروم».

غير أن استخدام الجيش النصراني في العصر الموحدي كان أكثر كثافة وحضوراً في عهد الخليفة المأمون (٦٢٧ ـ ٦٢٩ هـ/ ١٢٢٩ ـ ١٢٣١ م) الذي تجذَّرت الأزمة في عهده حتى أصبح عهداً مترعاً بالاضطرابات، الشيء الذي حدا به إلى الاستنجاد بملك قشتالة قصد إمداده بحاميات عسكرية لاسترجاع سلطته في مراكش. وتختلف الروايات حول عدد هؤلاء الجند الذين استقدمهم حيث جعلهم كل من ابن أبي زرع[2]، والناصري[3] اثني عشر ألفاً، بينما حصرهم ابن عذاري في ٥٠٠[4]، في حين لم يحددهم ابن خلدون إطلاقاً. وقد ناقش أحد الباحثين[5] هذين الرقمين، فرجح أن يكون عدد ٥٠٠ هو الصحيح، بينما نميل إلى الاعتقاد أن ١٢ ألف هو الأقرب إلى الصحة لعدة اعتبارات: منها أن ابن أبي زرع[6] في رواية أخرى وردت عند ذكره بيعة الخليفة الموحدي عبد الواحد الرشيد أشار إلى أن قائد الروم كان يركب في عشرة آلاف من إخوانه. فمن المحتمل أن يكون عدد الجيش النصراني قد انخفض من ١٢ ألف إلى ١٠ آلاف إبان الفترة الفاصلة بين الخليفتين. كما أن حملة تستهدف استعادة السلطة كانت تفترض استقدام هذا العدد. ثم إن العدد الموجود في عهد يعقوب المنصور وصل إلى الألف في جو ساده الأمن والرخاء، فكيف بالنسبة لخليفة أصبح عهده يتسع فيه الخرق على الراقع.

ويظهر أن المؤرخين ابن أبي زرع والناصري لم يصيبا الحقيقة في تقييمهما للحدث حين اعتبرا المأمون «أول من أدخل عسكر الفرنج أرض المغرب واستخدمهم بها» ذلك أن النصوص التي سبق عرضها تكشف عكس ذلك[5].

ومهما كان الأمر، فإن التواجد المسيحي أصبح يفرض نفسه عن طريق هذه الحاميات العسكرية. إلا أن هناك قناة أخرى تدعَّم بها هذا الوجود ألا وهي مسألة الأسرى عن طريق الحروب أو القرصنة البحرية التي بلغت ذروتها في ذلك العصر حتى أنه «بلغ الحال من كثرة سبي الآدميين أن يباع بيضاوان من الروم بسوداء من الوخش في بجاية»[8].

وبالإضافة إلى عملية القرصنة البحرية، تعززت أعداد المسيحيين بعمليات الترحيل الإجبارية من الأندلس نحو المغرب. فإذا كان المرابطون قد قاموا بترحيل عدد من مسيحيي الأندلس، في

---

(١) **المعجب**، الدار البيضاء، ١٩٧٨ (ط٧)، ص ٣٤
(٢) **روض القرطاس**، م.س.، ص ٢٥١
(٣) **الاستقصا**، م.س. ج٢، ص ٢٣٧
(٤) **البيان المغرب**، قسم الموحدين، م.س.، ص ٢٨٤
(٥) DUFOURCQ: op.cit., p. 43.
(٦) **روض القرطاس**، م.س.، ص ٢٥٤
(٧) انظر **الحلل الموشية**، م.س.، ص ٢٥ ـ وكذلك انظر ابن عذاري: **البيان المغرب** م.س.، ج ٤، ص ٢٣.
(٨) الغبريني: **عنوان الدراية**، الجزائر، ١٣٢٨، ص ٤٥.

تواريخ متفرقة، فإن الموحدين نحوا منحاهم، فقاموا بعملية ترحيل سنة ٤٦٦ هـ/ ١١٧٠ م[١]

يضاف إلى كل هذا مجيء بعض البعثات الدينية أو الإرساليات التبشيرية التي بعثتها الكنيسة الرومانية لخدمة الجاليات الموجودة في المغرب، فاستقرت فيه بصفة مؤقتة، ولعبت أدواراً هامة في تاريخ المسيحية بالمغرب.

وبهذه الموجات المختلفة، تعددت الجاليات المسيحية المتوسطية على أرض المغرب، وأصبحت تعيش جنباً إلى جنب مع المغاربة، وتساهم في حياتهم اليومية؛ فكيف كانت وضعيتها وما هي أدوارها وتأثيراتها في المجتمع المغربي؟

ثانياً: أوضاع الجاليات المسيحية بالمغرب في العصر الموحدي.

ساهمت عدة عوامل في تحديد وضعية الجاليات المسيحية بالمغرب وإعطائها مكانتها المتميزة. ففضلاً عن الدواعي والأسباب التي تم عرضها، وكلها كانت تصب في اتجاه رعاية هذه الجاليات وتحسين أوضاعها، هناك عوامل أخرى ساهمت في تكريس هذه الوضعية نذكر منها:

١ ـ حماية الدولة الموحدية لها انطلاقاً من محافظتها على مصالحها وخاصة التجارية.

٢ ـ تدخُّل البابوية المستمر لحماية رعاياها في المغرب.

٣ ـ كانت المعاهدات المعقودة بين الجمهوريات المتوسطية والدولة الموحدية تُلزم هذه الأخيرة احترام حقوق رعاياها والعمل على تحسين وضعيتهم.

٤ ـ قوة الدول المتوسطية التي تنتمي إليها تلك الجاليات، إذ غالباً ما كانت تلوِّح بالتهديد وتستعمل ورقة سحب كتائبها العسكرية في حالة انعدام رعاية مصالح رعاياها.

٥ ـ تسامح الخلفاء الموحدين خاصة الأواخر منهم.

بناء على هذه العوامل، سنحاول انطلاقاً من نصوص عربية ولاتينية ملامسة وضعية هذه الجاليات في الميادين الدينية والاقتصادية والاجتماعية.

الوضعية الدينية للجاليات المسيحية:

لا يخامرنا شك في أن هذه الوضعية استفادت من روح التسامح التي شاعت في ربوع بلاد المغرب. ولعل أبرز مظاهر هذه الروح العالية سماح الخلفاء الموحدين لمختلف الفئات المتوسطية المسيحية من تجار وجند وأسرى وغيرهم ببناء كنائس وممارسة شعائرهم الدينية بكل حرية ورحابة صدر. فمتى بدأ تأسيس الكنائس، وما هي ظرفيته؟.

إذا اكتفينا برواية المراكشي[٢]، فإننا نقع أسرى تصور غير صحيح يفيد بأن الموحدين لم يسمحوا ببناء أي كنيسة. ولكن عذر هذا المؤرخ يكمن في أنه عاصر الدولة الموحدية، وكان يخشى

---

(١) LAGARDERE: «Communautés Mozarabes et pouvoir Almoravide en 519H/1325 en Andalus», *Studia Islamica*, 1988, p.99.

(٢) **المعجب**، م.س.، ص ٤٣٥ وفيها يذكر بأنه لم تشيد أية كنيسة في المغرب.

عاقبة تسجيل حدث كان يعتبر مخجلاً ومهيناً لها رغم بعده عنها وهو يؤلف كتابه. غير أن المؤرخين المرينيين لم يجدوا حرجاً في إبراز هذه الظاهرة وإعلانها.

ولا سبيل إلى الشك في صحتها لأن المصادر المسيحية أكدتها. إلا أن الفرق بين النصوص العربية والمسيحية هو أن الأولى تقرن الحدث بعهد المأمون، بينما الثانية تُرجع ذلك إلى عهد الخليفة يعقوب المنصور الذي بنى للحرس النصراني ـ حسبما يذكر مارمول ـ كنيسة «يذهبون إليها للاستماع إلى القداس»(١)

بينما تُجمع الرواية العربية على اقتران بناء أول كنيسة بعهد المأمون الذي طلب مساعدة عسكرية من ملك قشتالة فرناندو الثاني لاسترجاع سلطته من أحد منافسيه وهو الأمير الموحدي يحي بن الناصر (٦٢٤ ـ ٦٢٧ هـ)، فاشترط عليه الملك القشتالي ـ في حالة انتصاره واستيلائه على مراكش ـ أن يبني كنيسة للرعايا المسيحيين، وأنه متى أسلم أحد من هؤلاء إلا ويُرد إلى إخوانه، في حين أن من تنصَّر من المسلمين فليس لأحد عليه من سبيل، «فأسعفه في جميع ما طلب منه»(٢)، وبمجرد ما تمت له الغلبة، دخل مراكش مع النصارى، «فضربوا بها نواقيسهم»(٣).

واستفادت الجاليات المتوسطية من جو التسامح، فعرفت أحياء المدن التي كانت تقطنها بناء عدة كنائس. ففي سبتة على سبيل المثال، كان الأسقف الذي يقوم بدور المرشد الروحي هو الأسقف الايطالي هوغو Hugo حوالي ٦٢٤ هـ/١٢٢٧ م (٤). ومن المحتمل أن يكون لكل جالية أسقفيتها حيث كان لكل من تجار جنوه وبيزه كنائس خاصة بهم(٥).

ومهما كان الأمر، فمن الواضح أن التنظيم الكنسي في عصر الموحدين بلغ أوجه، ووجهت البابوية ـ مستفيدة من جو التسامح ـ عدة أساقفة نذكر من بينهم الأسقف الشهير Agnellus الذي تنعته الوثائق اللاتينية بأسقف فاس، أعقبه Lupus الذي تشير إليه إحدى رسائل البابا إنوسانت الرابع، وهي رسالة تتضمن دعوة منه إلى الرعايا المسيحيين لالتزام طاعته في كل القضايا الروحية(٦). أما الأسقف الذي أعقب Lupus فهو Branch الذي بقي على كنيسة مراكش إلى حدود ١٢٨٩ م(٧).

وإلى جانب السماح ببناء الكنائس، سمحت السلطة الموحدية للبعثات التبشيرية بممارسة نشاطها سواء في المدن الداخلية التي كان يقيم فيها الجنود وقادتهم، أو داخل الأحياء التي تقيم فيها

(١) مارمول: م.س. ص ٥٠ ولم نعتمد الرواية المسيحية الخرافية التي ترى أن إعدام المبشرين Les frères Mineurs كان وراء تشييد أول كنيسة بالمغرب.

(٢) ابن ابي زرع: م.س.، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ ـ الناصري: م.س.، ص ٢٣٧

(٣) ابن خلدون: **كتاب العبر**، م.س. ج٦، ص ٣٤١ ـ ابن العربي الصديق: «طوائف وشخصيات مسيحية بالمغرب»، مجلة **تطوان**، ١٩٥٦، ص ١٥٤

(٤) DUFOURCQ: *Les rélations...*, op.cit., p.109.

(٥) MENSAGE: op.cit., p.5.

(٦) MASLATRIE: op.cit., p.15. Lettre du 1 décembre 1246 (Supplements et tables).

(٧) GODARD: *Description et histoire du Maroc*, op.cit., p. 360.

الجاليات في ضواحي المدن الساحلية. وفي هذا الصدد بعث البابا هنوريوس الثالث Honorius III إلى أفراد البعثات التبشيرية طالباً منهم ـ تسهيلاً لمأموريتهم ـ ألا يحلقوا لحاهم، وأن يتزيوا بزي المسلمين(١).

ولا نستبعد أن تكون الأسقفيات المنبثة في المدن التي استقر فيها التجار المسيحيون في الساحل، نقطة انطلاق النشاط التبشيري في مدن المغرب الداخلية، شفيعنا في هذا الاستنتاج ما شهدته سبتة من نشاط تبشيري قامت به جماعة دانييل Daniel سنة ٦٢٤ هـ/١٢٢٧ م(٢)

من كل ما سبق يتضح أن الوضعية الدينية للجاليات المتوسطية المسيحية كانت محترمة ولا يكدر صفوها أي عائق. أما الآراء التي أنكرت هذه الحقيقة فسنناقشها في حينها بعد التعرض للوضعية الاقتصادية ـ الاجتماعية.

الوضعية الاقتصادية ـ الاجتماعية للجاليات المسيحية:

كما حظيت الجاليات المسيحية بوضعية دينية يغمرها روح التسامح، فإن فئة منها تمتعت بوضعية اقتصادية تُحسد عليها، ويتعلق الأمر بفئة التجار؛ ولا غرو فإن مناخ الحرية، وحسن سياسة التعامل التي حرص الخلفاء الموحدون على جعلها سُنّة، استقطبت العديد من تجار البلدان المتوسطية الذين فضلوا الاستيطان في المدن المغربية الساحلية تسهيلاً لمهامهم باستقبال السفن ونقل البضائع.

وكان هؤلاء التجار ينقسمون إلى فئتين(٣):

ـ التجار الذين يتوفرون على رأس مال ثابت ولا يقيمون في المغرب بل يُعيِّنون وكلاء عنهم.

ـ التجار الذين لا يملكون رأس مال، ولكنهم يشتغلون لصالح الفئة الأولى، ويكتفون بالربح الذي يحققونه في بلاد المغرب، ويقيمون في إحدى المدن المغربية، وهذه الشريحة هي التي تهمنا.

وقد حرصت الجمهوريات التي ينتمون إليها على عقد معاهدات تجارية مع المغرب لفائدة تجّارها. ففي سنة ٥٨١ هـ/١١٨٦ م، عقدت جمهورية بيزه معاهدة للتجارة والسلم مع السلطان الموحدي أبي يوسف يعقوب المنصور لمدة ٢٥ سنة تضمن حرية تجّار بيزه في كل من سبتة، وهران، بجاية وتونس(٤).

ولم يجد هؤلاء أدنى حرج في الاتصال بالخليفة الموحدي لعرض كل ما يعترض عملياتهم التجارية من صعوبات، يؤيد ذلك الرسالة التي بعثها قنصلهم إلى أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بتاريخ ١٩ ماي/أيار ١١٨١ م حول الصعوبات التي أعاقت عدداً من تجار مدينة بيزه الايطالية من أجل استخلاص جلود بجاية(٥).

---

(١) MASLATRIE: op.cit., p.9.

(٢) مارمول: م.س.، ص ٥١..

(٣) GISELE: op.cit., p.273.

(٤) MASLATRIE: op.cit., p.28.

(٥) Ibid., p.27.

ولا يساورنا شك في أن المسؤولين المغاربة لم يديروا ظهرهم لكل هذه النداءات، ولازالت الأرشيفات تحتفظ بمقتطف من قانون مدينة مرسيليا الخاص بتنظيم تجارة المرسيليين في بلاد المغرب، وخاصة تجارة الخمور في كل من سبتة ووهران وبجاية وتونس[١]. كما وصلتنا عقود تجارية على يد كتّاب عدول تهم تجارة جنوه في عدد من المدن المغربية[٢].

وفي إطار البحث عن الوضعية الاجتماعية لهؤلاء التجار يتبادر تساؤل آخر وهو: أين كانت تسكن هذه الجاليات، وكيف كانت ظروف إقامتها؟

إذا كانت المصادر العربية لا تجيب سوى بإشارات باهتة، فإن الوثائق اللاتينية التي نشرها مسلاتري تكشف النقاب عن كثير من القضايا التي تتعلق بمقرّ إقامة هؤلاء التجار، وتنظيماتهم في أحيائهم الخاصة.

تستعمل المصادر العربية مصطلح «فندق» للتعبير عن مقر إقامة التجار المسيحيين[٣]، وهو المصطلح عينه المستعمل في الوثائق اللاتينية[٤] لكن يجب ألا يُفهم من هذا المصطلح أنه يعني الفندق بمفهومه المتداول اليوم، بل يشير إلى حي كبير أو «مدينة» صغيرة تقع بجوار المدينة المغربية أي في ربضها، وهذا ما يُفهم من كلام ابن عذاري الذي جاء في سياق حديثه عن تجار جنوه سنة ٦٣٦ هـ/١٢٣٨ م: «وذلك أنهم لما وصلوا إلى سبتة في مراكبهم برسم محاولات تجارتهم، فاجتمع منهم في ديوانها وربضها عدد كثير...»[٥]

ولا شك أن هذه «المدينة» الصغيرة كانت تحتوي على كل المرافق الضرورية التي تخدم حاجيات التجّار. فعلاوة على المتاجر الكبرى، وجدت الدكاكين الصغرى، ومقر سُكنى القنصل، كذا الكنيسة، والمقبرة والفرن ومكان كاتب العدل وربما حمام عمومي[٦].

ومن الجدير بالذكر أن كل جالية من الجاليات المسيحية كان لها «فندقها» الخاص، فهناك فندق خاص بتجّار مرسيليا، وآخر لتجّار جنوه... وثمة إشارات إلى وجود فندق بسبتة خاص بتجّار مرسيليا في سنوات ٦٢٤ هـ/١٢٢٧ م - ٦٢٥ هـ/١٢٢٨ م - ٦٣٦ هـ/١٢٣٦ م - ٦٥٦ هـ/١٢٥٥ م[٧]

والراجح أن مختلف هذه الجاليات المتوسطية كانت تقيم في المدن الساحلية مثل سبتة، الجزائر، بجاية، بونة، تونس، مهدية، سفاقس، قابس، جربة وطرابلس. وقد عد أحد الباحثين ١٥ مركزاً لإقامة هذه الجاليات[٨]

---

(١) Ibid., p.89.

(٢) Ibid., p.88.

(٣) يقول ابن عذاري متحدثاً عن نتائج الفتنة التي أثارتها إحدى الجاليات الإيطالية في سبتة ورد فعل السلطة المغربية: «وانتهبت اموالهم التي في فنادقهم أي انتهاب». انظر **البيان المغرب**...: القسم الموحدي، م.س. ص ٣٥٠

(٤) MASLATRIE: op.cit., pp.89, 91. (Introduction historique).

(٥) ابن عذاري: م.س.، ص ٥٠

(٦) GISELE: op.cit., p.278-MASLATRIE: op.cit., pp.80-90 (Introduction historique).

(٧) MASLATRIE: op.cit., p.80-90.

(٨) MENSAGE: op.cit., p.6.

ويُستشف من خلال أحد فصول قانون بلدية مرسيليا لسنة ٦٢٥ هـ/١٢٢٨ م نوعٌ من التقنين الخاص بتجارة الخمور حيث ينظم هذا الفصل كيفية بيع الخمر المرسيلي في بجاية وسبتة. ونعلم من خلال ذلك أنه كان بإمكان تجار مرسيليا بيع هذه المادة في المدينتين بالجملة أو التقسيط في متاجر خاصة. ومن بين مجموع المتاجر هناك من كان يباع فيها الخمر للمسيحيين فقط، بينما كان يُباح في متاجر أخرى بيع هذه السلعة للمسلمين كذلك(١).

وداخل «المدن الأوروبية» وُجد قنصل مقيم لا تُفصح الوثائق عما إذا كانت إقامته لها طابع الاستمرارية أم لا. وقد يسمح قانون مدينة مرسيليا لسنة ٦٥٦ هـ/١٢٥٥ م بالظن أن القناصل لم يكونوا ملزمين بالتواجد بصفة دائمة في كل موانىء المغرب(٢). وفي بعض الحالات كان القنصل يعين لمصاحبة السفن القادمة إلى بلاد المغرب. أما في سبتة فإن القنصل كان يعين لمدة سنة، ويقوم بمساعدته نقابيون ورؤساء الحرف. وكان يقسم بالإنجيل بعدم السماح بإقامة مكان للدعارة في الفندق الذي يشرف عليه، وكذلك عدم بيع الخمر الأجنبي إلا بعد نفاد الخمر المرسيلي، ولا يسمح بكراء الحوانيت للأجانب بدون استشارة المسؤولين في المدن الأوروبية التي ينتمون إليها. وعلى العموم فإن التزاماته تجلت فيما يلي:

١ ـ الدفاع عن مصالح الجاليات المسيحية سواء تجاه السلطات المحلية أو الأجانب.
٢ ـ إدارة الحي أو المدينة الصغيرة التي تقيم فيها الجالية.
٣ ـ القضاء بين الرعايا(٣).

وإلى جانب القنصل، وجد داخل «الحي المسيحي» موثِّق يتم تعيينه من طرف القنصل ويأتمر بأوامره كما يشهد على ذلك عقد محرر بتاريخ فاتح نونبر/تشرين الثاني ٦٣٣ هـ/١٢٣٦ م. ولم تكن مهمة الموثِّق تنحصر في تحرير عقود التجّار فقط، بل في تسجيل قرارات قضاء القنصل(٤)

كما لا يستبعد وجود قضاة تحت إمرة القنصل. وتحتفظ الأرشيفات بوثيقة قرار تعيين قضاة من طرف محافظ مدينة بيزه يهم التجار المقيمين في تونس بتاريخ ٨ ماي/أيار ٦٣٧ هـ/١٢٤٠ م(٥).

من كل ذلك يتضح أن «الأحياء المسيحية» كانت تمثل مجتمعات صغيرة تعيش فيها الجاليات المسيحية، وتمارس أنشطتها وديانتها بكامل الحرية، وكأنها في بلدانها الأصلية. لكن هل يمكن القول إن هذه الأحياء أو المدن الأوروبية كانت تتمتع بحصانة ديبلوماسية؟

لا شيء يمكننا من الإجابة بدقة على هذا التساؤل. لكن يبدو أن جهاز الدولة المغربية العسكري والأمني لم يكن يُسمح لهم بالدخول إلى هذه المدن سوى بأمر من السلطة المغربية(٦).

---

(١) GISELE: op.cit., p.276.
(٢) Ibid., p.279.
(٣) Ibid., p.279.
(٤) Ibid., p.280.
(٥) MASLATRIE: op.cit., p.35.
(٦) GISELE: op.cit., p.279.

بقي بعد هذا إثارة نقطة هامة تخص الوضعية الاجتماعية لفئة من الجاليات المسيحية وهي فئة العبيد الذين اضطرتهم ظروف الأسر إلى العيش في المغرب.

فمن المعلوم أن القرصنة البحرية كانت تشكل أحد موارد بيت المال، فضلاً عن أن العبيد كانوا يمثلون يداً عاملة هامة. أوليسوا هم الذين ساهموا في بناء مدينة مراكش بـالسرعة التي أرادهـا مشيدها؟[١] ثم إن مسألة افتداء الأسرى تحمل أكثر من دلالة على المغزى الاقتصادي من عمليات القرصنة.

ونرجِّح انطلاقاً من نصوص تاريخية وفقهية أن مراكش وغيرها كانت تزخر بفئة الرقيق التي أثارت عطف العالم المسيحي، فقامت بعض الجمعيات بتقـديم مشروع إلى البابـوات يقضي بجمع التبرعات والصدقات لتحرير العبيد من بني جلدتهم. وقبل البابا إنوسانت الثالث المشروع، واتصل بالخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور في رسالة مؤرخة بـ ٨ مارس /آذار ١١٩٨ م يطلب منه فيها تسهيل مأمورية البعثة الدينية التي أرسلها لافتداء الأسرى[٢].

وقد ردَّ الخليفة الموحدي رداً ايجابياً حيث رحَّب بالبعثة وأمر بتسهيل مهمتها في جميع أنحاء البلاد، وتمكنت من شراء ١٨٦ أسيراً في تونس سنة ١٢٠١ م، وفي سنة ١٢١٠ م بلغ عدد المحررين ٢٢٠، وفي الجزائر وحدها ٣٤٠[٣].

إن هذه النصوص وغيرها تنهض شاهداً على روح التسامح التي تعامـل بها المغـاربة مـع الجاليات المسيحية، وقد أعطى هذا التسامح ثماره حتى أن قائد الحاميات المسيحية في مراكش في عهد الخليفة الموحدي المنتصر عرف بأنه «أكبر صديق للمسلمين». وإذا كان قد حاربهم بعد مغادرته المغرب فقد سخَّر نفسه للتوفيق بين الجانبين[٤]، بينما نعت الأسقف Lupus بكونه زعيم الصداقة القشتالية ـ الموحدية[٥].

ولعل روح التسامح هذه هي التي جعلت البابا انوسانت الرابع لا يكتفي فقط بتوجيه رسائل الشكر والتقدير إلى الخلفاء الموحدين، بل إنه حث المسيحيين على التوجه نحو المغرب، وطلب من الأساقفة الإسبان والبرتغاليين حماية ممتلكاتهم في المناطق التي يمرون منها[٦].

ولا شك أن ارتفاع عدد سكان الجاليات المسيحية بالمغرب ينهض دليلاً آخر على جو التسامح الذي كانوا يرتعون في ظله. والأرقام التي قدمها بروسّلار Brosselard لها أكثر من دلالة[٧].

---

(١) مارمول: م.س.، ج٢، ص ٤٧.

(٢) MENSAGE: op.cit., pp.18,44.

(٣) Ibid., p.18-19.

(٤) DUFOURCQ: *Les relations...*, op.cit. pp.41-42.

(٥) Ibid., p.59.

(٦) DUFOURCQ: op.cit., p.59.

(٧) اعطى MENSAGE نقلاً عن BROSSELARDd إحصاءات تهم الجاليات المتوسطية رغم أنها تخصّ القرن ١٤ م، فإن لها دلالات على تدفق هذه الجاليات على المغرب العربي وهي كما يلي:

ومن الإنصاف القول إن هذا التسامح كان متبادلاً: فالمجاعة التي عصفت بإفريقية سنة ٥٤٢ هـ/١١٤٧ ـ ١١٤٨ م جعلت كثيراً من عائلات النبلاء تطلب مساعدة روجار الثاني، واللجوء إليه، فما كان من هذا الأخير إلا أن رحَّب بعرضهم.

أما الزواج بين المغاربة والعنصر النسوي من الجاليات المسيحية، واعتناق الإسلام فهو أكبر دليل على ثمار هذا التعايش السلمي وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً. فهل يمكن بعد كل هذا أن نجد ما يناقض مقولة التعايش السلمي ومناخ التسامح؟

خرافة الاضطهاد الموحدي:

إذا كانت الصورة المشرقة التي قدمناها عن وضعية الجاليات المسيحية المقيمة بالمغرب الموحدي تبين إحدى الواجهات الرائعة من صور التعايش السلمي، فهل ذلك يعني أننا نعفي الموحدين من كل زلة أو خطأ في سياستهم تجاه المسيحيين؟.

إنصافاً للحقيقة والتاريخ، نشير بداية إلى أن بعض الكتابات الأجنبية استغلت بعضاً من هذه «الزلاّت» لتنفخ فيها وتجعلها قناة ومعبراً لمقولة الاضطهاد الموحدي. فمنها من صبت جام غضبها على المرابطين والموحدين في آن، مدعية أن المسيحيين فقدوا في عهدهم كل نفوذ[1]. ومنها من أشفقت على المرابطين، ولكنها لم ترحم الموحدين معتبرة عصرهم قمة للاضطهاد الديني[2].

إلا أن المتأمل في الحكمين السابقين، يلاحظ أنهما مبنيان على نصوص منتقاة سبق تبيان خطئها[3]. وقد كفانا غودار Godard مؤونة الرد على خرافة الاضطهاد الموحدي، فقد بيَّن ـ في جرأة تخالف ما دأب عليه بعض الباحثين الأوروبيين ـ وانطلاقاً من حجج دامغة ـ ما يبين عكس هذه المقولة، منها أن الخليفة الموحدي يوسف بن عبد المؤمن (٥٥٨ ـ ٥٨٠ هـ/١١٦٢ ـ ١١٨٤ م) ردّ إلى القنصل الممثل لتجار مدينة بيزه الايطالية كل الأسرى الذين احتجزوا بعد كارثة بحرية وقعت في سواحل المغرب العربي سنة ٥٦٢ هـ/١١٦٧ م. كما عقد معاهدة تجارية معهم، كذلك مع تجار جنوه في السنة ذاتها، هذا بالإضافة إلى قرائن أخرى يذكرها هذا الباحث تفند مزاعم الاضطهاد الموحدي[4].

وتنهض الرسالة التي بعثها رئيس أساقفة بيزه الايطالية سنة ٥٧٨ هـ/١١٨٢ م إلى الخليفة المذكور قرينة أخرى على سياسة التسامح التي نهجها الموحدون إذ تقول إحدى فقرات الرسالة: «إننا

تلمسان: ٤٠٠٠ نسمة منهم تجار وصناع وجنود.

تونس: ٤٠٠٠ نسمة كانوا يشتغلون في صناعة الخبز + ٧٠٠ دكان. انظر: MENSAGE: op.cit., p.6.

(١) DUFOURCQ: *La vie quotidiènne,* op.cit., p.75.

(٢) خوسي اليماني: م.س.، ص ٣٦

(٣) انظر الهامش رقم (٢)، ص (٨٨) من هذا الكتاب، وهذا هو النص بحرفيته، يقول المراكشي: «ولم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني منذ أن قام أمر المصامدة، ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة». **المعجب**، م.س.، ص ٤٣٥.

(٤) GODARD: op.cit., pp.355-356.

أصدقاؤكم، ونود محالفتكم وصداقتكم قبل كل شيء»[١]. وإذا كانت هذه شهادة تتعلق بـالخلفاء الموحدين الأوائل، فكيف بالعهد الموحدي الأخير الذي عرف قمة التسامح كما تشهد بذلك رسالة أخرى بعث بها البابا إنوسانت الرابع تحدَّث فيها عن الحرية التي نعمت بهـا الكنائس في عهـد الخليفة الموحدي السعيد[٢] (٦٤٠ هـ/٦٤٦ هـ). وقبل ذلك في عهد الخليفة الرشيد كان البابـا غريكوار التاسع قد بعث برسالة مؤرخة بـ ٢٧ ماي/أيار ١٢٣٣ م يشكره فيها على ما أظهر من عطف وتكريم للأسقف ورجال الكنيسة في مراكش[٣]. وثمة رسائل بابوية أخرى تصب في الاتجاه نفسه[٤].

لكننا نجد في الوقت نفسه بعض الرسائل البابوية حول بعض أعمال البطش التي قامت بها السلطة الموحدية ضـد بعض المبشِّرين ـ ايطاليـين وفرنسيـين ـ فإذا صحت هـذه الأخبار التي لا تذكرها المصادر العربية، فأقل ما يقال لرد هذه التهمة أن البابوات لم يتفهموا هذا الحدث في خلفيته «الدفاعية»، إذ أن المنكَّل بهم تجاوزوا الحدود التي تسمح بها الشريعة، فتحولوا من مبشرين إلى محاربين للملة الإسلامية حيث أُثر عنهم أنهم كانوا يسبون علناً ويشتمون العقيدة الإسلامية والقرآن والرسول (ص)، مما شكل تحدياً صارخاً لمشاعر المغاربة، وجعل هؤلاء المبشرين يضعون أنفسهم في عداد التيار «الانتحاري» الذي يتحمَّل كامل المسؤولية عما وقع. وحتى الكتابات الغربية المعاصرة تؤكد ذلك إذ إنها ـ رغم تحيزها أحياناً ـ تنحو باللائمة على هذا التيار المتطرف، وتحمِّله مسؤولية العواقب التي جناها[٥].

ويمكن كذلك فهم هذه «الاضطهادات» انطلاقاً من بواعثها «الدفاعية» من خلال سرد بعض أمثلة عمليات الشغب والسطو التي قامت بها بعض الجاليات التجارية. ففي رواية لابن عذاري[٦] أن بعض التجار الايطاليين، ومن مدينة جنوه بالذات، انطلقـوا من الأحياء المخصصـة لسكناهم بضاحية سبتة للقيام بعملية هجومية على المدينة سنة ٦٣٦ هـ/ ١٢٣٤ م، غير أن حاكمها أبا العباس اليانشتي كتب إلى جميع القبائل يستنفرها «فقتل النصارى في ذلـك اليوم قتـلاً ذريعاً، وقُطِّعـوا تقطيعاً... وانتهبت أموالهم في فنادقهم أي انتهاب، والتهبت النار في سلعهم وسلاحهم كل التهام».

ولعل في هذا الحدث الذي تؤكده المصادر المسيحية ما يقوم دليلاً على «عدالة» الموقف المغربي. ورغم ذلك فقد عوَّضت السلطة الموحدية خسائر الايطاليين عبر معاهدة سلمية، مما يدل على حسن النية، فضلاً عن قمة النضج الديبلوماسي.

---

(١) Ibid., p. 356. dans: Bibliothèque de l'école des Chartes- 2è série TV, p.139. Pièces tirées des archives de Florence.

(٢) DUFOURCQ: op.cit., p.59.

(٣) خوسي اليماني: م.س.، ص ٣٨ ـ DE GENIVAL: op.cit., p.38. p.80- MASLATRIE: op.cit., pp.11 12.

(٤) خوسي اليماني: م.س.، ص ٣٨ ـ ٣٩ ـ MASLATRIE: op.cit., p.10

(٥) DE GENIVAL: op.cit., p.71-72- MENSAGE: op.cit., p.15- GODARD: op.cit., pp.359-260.

(٦) البيان: القسم الموحدي، م.س.، ص ٣٥٠

وإذا كانت هذه الحالات الاستثنائية تمثل نقطاً سوداء في نسيج التعايش السلمي بين المغاربة والجاليات المسيحية لأسباب ترجع إلى التهور أحياناً، وعدم الالتزام بالحكمة والتعقل أحياناً أخرى، فإنها لم تؤثر في صيرورة هذا الاتجاه السلمي الذي تجذر بفعل سياسة التسامح التي نهجها الخلفاء الموحدون. وقد وقف الباحثون الغربيون المنصفون منبهرين أمام هذا الجو من التعايش السلمي بين الجانبين، فمؤرخ الحياة الدينية للغرب الإسلامي الأستاذ الفرد بل Alfred Bel نوّه بروح التسامح التي نهجها المغاربة تجاه المسيحيين من تجار وجنود وغيرهم[١]، بينما وقف باحث آخر[٢] مندهشاً أمام العلاقات الطيبة التي ظلت بين مسيحيي ومسلمي إفريقية بعد الغزو النورماندي لساحل إفريقية، الشيء الذي ينهض قرينة على استمرار فصل هام من علاقات التعايش بين المغاربة و «ضيوفهم» من الجاليات المتوسطية، وهو ما يتأكد من خلال رصد الأدوار التي قاموا بها والتأثير المتبادل الذي أدى إلى الانصهار الاجتماعي وهو ما سنتطرق إليه الآن.

دور الجاليات المسيحية والتأثير المتبادل بينها وبين المسلمين المغاربة:

لا تفصح النصوص بما فيه الكفاية عن مختلف الأدوار التي لعبها المسيحيون في المغرب العربي. غير أن الإشارات الباهتة التي نعثر عليها بصعوبة تكشف أهمية تلك الأدوار وأهميتها في تاريخ المغرب، ويدل على مساهمتها الفعالة في نسج خيوطه.

وقد قُدر لقادة الحاميات العسكرية وجنودهم أن يتركوا بصماتهم في التاريخ السياسي للمغرب، كما أن التجار المسيحيين أثّروا في الحركة الاقتصادية التي عرفها المغرب الموحدي، بينما ظل تواجد الجاليات المتوسطية ـ بخبرتها وتقنيتها ـ يساهم في تطوير المجتمع المغربي.

فعلى الصعيد السياسي تشير المصادر إلى أن قادة الكتائب العسكرية ـ وهم في الغالب إسبانيون قشتاليون ـ أخذوا يتدخلون في أمر بيعة الخلفاء الموحدين وترشيح هذا الخليفة أو ذاك. وفي هذا الصدد ذكر ابن أبي زرع[٣] عند تعرضه لخلافة عبد الواحد الرشيد: «أخذ له البيعة كانون ابن جرمون السفياني، وشعيب أخو قاريط الهسكوري ومرقسيل قائد الروم» وهي إشارة واضحة إلى الدور الرئيسي الذي أصبح يلعبه قادة الجند الرومي.

ولم يقتصر الأمر على هؤلاء، بل إن النساء أصبحن يحشرن أنفهن في أمر البيعة، ويبرز في هذا الشأن اسم حبابة زوجة الخليفة الموحدي المأمون وهي جارية مسيحية لعبت دوراً بارزاً، واستخدمت النفوذ والرشوة من أجل ترشيح ابنها الصغير الخليفة الرشيد الموحدي[٤] وذلك بمساعدة شخصية مسيحية أخرى هي شخصية سانشو الذي لعب هو الآخر دوراً هاماً في التاريخ المغربي[٥].

ولا يستبعد أن تكون هذه الحاميات العسكرية قد تدخلت في شؤون القبائل من أجل

---

(١) *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie.* op.cit., p.70.

(٢) CUOQ: *L'église de l'Afrique du Nord de 2è au 12è siècle.* Paris, 1984, p.170.

روض القرطاس: م.س.، ص ٢٥٤

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٥) DUFOURCQ: op.cit., pp.43-44-57.

استقطابها أو إبعادها عن التحالف مع الخليفة كما لاحظ ذلك أحد الباحثين(١). وليس صحيحاً في نظرنا ـ طبقاً للنصوص السابقة ـ ما يراه منساج Mensage من أن هذه الحاميات لم تتدخل في النزاعات داخل الأسرة الحاكمة أو القبيلة(٢).

ونعتقد أن هذا الدور السياسي الخطير الذي اضطلعت به الحاميات القشتالية يعزى إلى استئثارها بأهم المناصب العليا، بل حتى الوظائف السرية(٣) مما أتاح لها فرصة التحرك داخل الساحة السياسية.

ولم يقل الدور العسكري شأناً عن الدور السياسي، فقد وظفت الحاميات العسكرية القشتالية وغيرها من الجنسيات المتوسطية الأخرى لخنق التمردات وقمع الثورات. ولا زالت الأدوار التي لعبها الروبيرتر(*) في هذا المجال تثير الإعجاب(٤) حتى أن موته كان بمثابة موت للدولة المرابطية، وإعلاناً لقيام دولة الموحدين.

ولم يتقاعس الخلفاء الموحدون بدورهم عن استعمال الكتائب العسكرية القشتالية لاستئصال شأفة الثوار. ففي رواية لابن خلدون(٥) أن الخليفة الموحدي المرتضى حارب الثائر علي بن يدر بواسطة قائد نصراني يدعى دَنْلَب Dunlop. وبفضل المساعدة التي تلقاها الخليفة الرشيد تمكن من كسب معركة مراكش لصالحه(٦).

كما حدث أن المعركة الفاصلة التي وقعت بين الموحدين والمرينيين، استأسدت فيها الفرق القشتالية. ويعزى الفضل لقائدهم ابن القمط الذي تمكن من وضع حد لحياة الأمير المريني أبو معرف محمد(٧).

أما دور الايطاليين في هذا المجال، فقد برز ممثلاً في جاليتهم التجارية حيث قدم تجار جنوه مساعدة بحرية للخليفة الموحدي الرشيد للدفاع عن سلا(٨).

وفي الميدان الاقتصادي، يظهر دور التجار المسيحيين واضحاً، إذ إنهم ساهموا في زيادة مداخيل الدولة الموحدية عن طريق استخلاص هذه الأخيرة للرسوم الجمركية المفروضة على البضائع

---

(١) Ibid., p.60.

(٢) MENSAGE: op.cit., p.10.

(٣) Ibid., p.7.

(٤) DEVERDUN: *Marrakech des origines à 1912. T.I.* Rabat, 1952, p.138.

(*) الروبيرتير Reverter قائد عسكري قشتالي، استقدم من إسبانيا من طرف المرابطين الذين استخدموه كقائد الكتائب الجيش النصراني والحرس الشخصي للأمراء المرابطين. وقد عُرف بإخلاصه الشديد لدولة المرابطين وشارك ضمن جيش تاشفين بن علي في التصدّي للموحدين في منطقة سوس. وقد اندمج ابنه بعد ذلك مع الموحدين.

(٥) **كتاب العبر**، م.س.، ج٦، ص ٣٥٠

(٦) ابن عذاري: م.س.، ص ٢٨٤

(٧) مجهول: **الحلل**، م.س.، ص ١٧٣

(٨) DUFOURCQ: op.cit., p.55.

والتي بلغت نسبة ٨٪[١]. كما لعبوا دوراً هاماً في توفير الحاجيات التي لا يتوفر عليها المغرب، وشكّلوا في الوقت نفسه مصدراً لتسويق المنتوجات المغربية وخاصة الذهب والعبيد التي كانت تدر ربحاً هائلاً على المغرب.

ولا سبيل لإنكار دورهم ـ على الصعيد الاجتماعي ـ في نقل كثير من العادات والاحتفالات التي تأثر بها المغاربة كما سنبين فيما بعد. وساهموا أيضاً في ميدان العمران حيث يذكر مارمول[٢] أن الأسرى المسيحيين هم الذين حفروا الأربعمائة قناة التي كانت تصب في مبنى تجميع المياه، وهو مبنى نال إعجابه. كما ساهموا في بناء التحصينات نذكر منها حصناً عند جبل زرهون يسمى قصبة النصراني[٣]. كما ساهموا في بناء المرافق العامة مثل الحمام الذي بناه «ابن أخت ألفونسو» بمدينة مكناسة[٤].

ومعلوم أن بعضهم اشتغل بالطب، وقدم مساهمات اجتماعية للمغاربة ولو أن أدويتهم وطريقة معالجتهم كانت تحوم حولها بعض الظنون من طرف العامة[٥]. أما في ميادين الزراعة والفنون، فإنه كان للحضور المسيحي فضل على المجتمع المغربي[٦]

يبقى علينا في نهاية هذه المداخلة أن نتساءل ـ كنتيجة حتمية لتواجد الجاليات المسيحية على أرض المغرب العربي ـ عن التأثير المتبادل بين الطرفين.

من المؤكد أن البعثات التبشيرية لم تستطع أن تؤثر في المجتمع المغربي سوى بشكل محدود جداً ونتيجة عوامل سياسية[٧]. ومن المحقق أن المغاربة لم يستسلموا لدعاية الايطاليين أو الفرنسيين، بل ظلوا صامدين أمام «تسرب الإنجيل» على حد تعبير أحد الدارسين[٨]. وفي الوقت ذاته، لم ينجم عن هذا اللقاء بين الإسلام والمسيحية فوق أرض المغرب نهاية حتمية للمسيحية كما زعم ذلك أحد الباحثين[٩]، يشهد على ذلك ما سبق ذكره. فقد حافظ كل شعب على حرية المعتقد الذي يؤمن به، وإن كان بعض الأفراد من هذا الجانب أو ذاك قد تحول من دينه الأصلي إلى الديانة الأخرى، لكن دون إكراه أو تعنت.

وإذا كانت الواجهة الدينية شكّلت أهم باب موصد في وجه التأثير المتبادل، فعلى العكس من ذلك، حدث امتزاج اجتماعي لا ندرك أهميته إلا بالوقوف على النصوص التاريخية التي تشير إلى

---

(١) MASCARELLO: «Quelques aspects des activités Italiènnes dans le Maghreb Medieval», *R.O.H.M.*, p.66.

(٢) مارمول: م.س.، ص ٤٧.

(٣) حركات: **المغرب عبر التاريخ**، الدار البيضاء، ١٩٦٥، ج١، ص ٢٤٤

(٤) ابن غازي: **الروض الهتون في اخبار مكناسة الزيتون**، الرباط، ١٩٥٢، ص

(٥) ابن الزيات: **كتاب التشوف إلى رجال التصوف**. الرباط، ١٩٨٤، ص ٣٢٣.

(٦) LAGARDERE: op.cit., p.13.

(٧) مثل تنصر أبي دبوس ومحمد العادل الموحدين بدافع من اليأس والغضب. انظر: ابن الصديق: م.س.، ص ١٥٤

(٨) MENSAGE: op.cit., p.50.

(٩) CUOQ: op.cit., p.179.

ذلك. ومن بين مظاهر هذا الامتزاج مسألة زواج المغاربة بـالمسيحيات. ويمـدنا ابن أبي زرع[١] بخصوص هذا الموضوع بإشارات هامة رغم ندرتها، فيذكر بأن الخليفة الموحدي عبد الله العادل كانت أمه مسيحية من سبي شنترين (باسبانيا)، وأن أم الخليفة الرشيد كذلك كانت رومية الأصل وتدعى حبابة[٢]. كما نفهم من إشارة أخرى وردت عند ابن عذاري[٣] وهو يتحدث عن بنات الخليفة الموحدي المأمون ما يدعم هذا الطرح.

وإذا كانت المصادر التاريخية لم تولِ اهتمامها سوى للأسرات الحاكمة في غالب الأحيان، فإن كتب القضاء والأحكام التي اهتمت بعامة الشعب تكشف عن هذه الظاهرة في أوساط المغاربة حيث نجد في أحد كتب التراث المخطوطة طريقة نموذجية لكيفية تحرير عقود الزواج بين أهل المغـرب والمسيحيات في ذلك العصر[٤].

وعلى غرار الزواج الذي عكس انصهار المغاربة والجاليات المسيحية المقيمة بين ظهرانيهم، نلاحظ مظاهر أخرى لهذا الانصهار. ففي إحدى الروايات أن أهل مراكش قحطوا في عهد يعقوب المنصور، فأمر هذا الأخير بالخروج للاستسقاء الذي شارك فيه النصارى كذلك[٥]، مما يـوضح مكانهم ضمن «الأسرة» المغربية.

ومن مظاهر هذا الانصهار كذلك، إقدام المسيحيين عـلى تعلم اللغة العـربية: فتجـار جنوه الايطاليين، فهموا ضرورة تعلم اللغة العربية من البدايات الأولى لنهضتهم التجارية، ولذلك وُجد في ايطاليا ديوان قنصلي Chencellerie لتعليم اللغة العربية[٦]

وبلغ هذا الانصهار ذروته حينما أعلن بعض أفراد الجاليات المسيحيـة المقيمة في المغـرب إسلامهم: فابن الروبيرتر القائد العسكري المشهور كان قد اعتنق الإسلام منـذ عصر المرابطـين واستمر مع الموحدين[٧]. وتخبرنا إحدى الروايات الصوفية في خضم حديثها عن كرامات المتصوف المغربي عبد الجليل أن هذا الأخير وُهبت له جبة فأعطاها بدوره إلى نصراني، فما مر على هذا الأخير سوى سبعة أيام حتى «أسلم وحسن إسلامه»[٨]

ومن الذين اعتنقوا الإسلام كذلـك، شخصية من أسرة ملكيـة إسبانيـة يسمى «ابن أخت الفونسو»، أسلم وتسمَّى بأبي زكريا يحي، وكان له مكانة اجتماعية هامـة في مكناسـة حيث ظل

---

(١) **روض القرطاس**: م.س.، ص ٢٤٥

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٤

(٣) **البيان**: القسم الموحدي، م.س.، ص ٢٧٦ ويقول فيه ابن عذاري: «وامهات الذكور والإناث روماً».

(٤) ابن سلمون: **العقد المنظم للحكام**.. (مخطوط) الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم د.٦٧ (ضمن مجموع). ورقة ٢٨ وجه.

(٥) ابن المؤقت: **تعطير الأنفاس**، طبعة حجرية، ص ٤٠.

(٦) MASCARELLO: «Quelques aspects des activités Italiènnes dans le Maghreb Medieval», op.cit. p.75.

(٧) DUFOURCQ: op.cit., p.46.

(٨) ابن الزيات: م.س.، ص ١٥٠.

مشهوراً بالحمام الذي بناه في تلك المدينة(١)

ولا شك أن تحول كثير من المسيحيين إلى الإسلام هو ما جعل أحد الباحثين يخلص إلى القول بأن العصر الموحدي كان عصر ارتداد قادة الحاميات العسكرية النصرانية عن الديانة المسيحية، وقد تبعهم في ذلك جنودهم(١) ولم تقف البابوية مكتوفة الأيدي. ففي ٢ فبراير/شباط ٦٢٤ هـ/ ١٢٢٦ م، أبلغ رئيس أساقفة طليطلة بالعدد الكبير من الجاليات المسيحية التي ارتدت عن مسيحيتها، واعتنقت الإسلام. ويبدو أن فرناندو الثالث(*) ملك قشتالة فطن إلى خطر ردة رعاياه، ولذلك، ولأجل درء هذا الخطر، بيَّن في المعاهدة التي عقدها مع الخليفة الموحدي المأمون أنه يمنع على مسيحيي المغرب التخلي عن ديانتهم واعتناق الإسلام. وبذلك نصَّب الملك القشتالي نفسه مدافعاً وحامياً للمسيحية في بلاد المغرب(٣)

وثمة ظاهرة أخرى نتجت عن هذا الاتصال بين المغاربة والجاليات المسيحية ألا وهي كثرة أسواق الرقيق في كبريات المدن، وانتشار ظاهرة التسري بالجواري المسيحيات(٤).

وبالمثل، نجم عن هذا الاختلاط كذلك مشاركة المغاربة للمسيحيين في أعيادهم واحتفالاتهم. فالوزان(٥) سجّل رواية عن عيد مسيحي بقيت آثاره إلى عصره، ومؤدى ذلك أن المغاربة كانوا يشاركون إخوانهم المسيحيين في حفلاتهم الدينية ومنها ليلة ميلاد المسيح حيث كانوا يصنعون نوعاً من الثريد المكّون من الخضر المتنوعة ويأكلونه في تلك الليلة «ويضع الأطفال في اليوم الأول من السنة أقنعة على وجوههم، ويتوجهون إلى الأعيان يطلبون منهم الفواكه وهم ينشدون أغانيهم الصبيانية. وفي يوم القديس يوحنا توقد نيران كثيرة من التبن في جميع الأحياء».

واستمرت كذلك عادة مشاركة المغاربة المسيحيين بإحدى المناسبات الاجتماعية وهو يوم «دانتيسيا» وهو احتفال يكون عندما تبدأ أسنان الطفل في الظهور(٦).

---

(١) ابن غازي: م.س.، ص ١٠ ـ ١١ ـ خوسي اليماني: م.س.، ص ٣٧

(٢) DUFOURCQ: «Les relations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du XIII° siècle», *Révue d'histoire et de civilisation du Maghreb,* N°5, Juillet 1966, p.46.

(*) فرناندو الثالث (١١٩٩ ـ ١٢٥٢ م) ويعرف أيضاً باسم فرناندو المقدس، أصبح ملكاً على قشتالة سنة ١٢١٧ بعد ان تنازلت له أمه الملكة برنجيلا وهو لا يزال صغيراً. وضمّ عرش ليون سنة ١٢٣٠ وحتى وفاته. وقد عمل كل ما في وسعه للإستيلاء على الأراضي الإسلامية في الأندلس التي أخذ يحتلها واحدة بعد الأخرى إلى أن سقطت معظم مدن وسط الأندلس في يديه.

(٣) Ibid., p.47.

(٤) العربي الصديق: م.س.، ص ١٥٥

(٥) **وصف افريقيا**، م.س.، ج١، ص ٠٢ . محمد بن حسن الوزان، ويعرف بليون الإفريقي Léon l'Africain عاش خلال القرن ١٦ م، اذ ولد في غرناطة قبيل سقوطها ثم انتقل إلى فاس حيث درس هناك وقام بعدة رحلات أُسِر في إحداها من طرف القراصنة الإيطاليين قرب جزيرة جربة، واحتضنه البابا ليون العاشر وبقي عنده يُظهر الديانة المسيحية ويدين بالإسلام.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢٠١.

والجدير بالذكر كذلك في مجال التأثير المتبادل أن بعض أفراد الجاليات المسيحية تأثروا بالأزياء المغربية. وفي هذا الصدد يذكر ابن غازي[1] أن ابن أخت الفونسو، المذكور سابقاً، «أسلم وتزيى بزي الموحدين».

أما في ميدان الفلاحة فقد تركت الجاليات المسيحية القادمة إلى المغرب أثراً إيجابياً في المغرب كما تُبيّن ذلك بعض الفتاوى. وكان للجاليات الإسبانية التي تم ترحيلها إلى المغرب سواء في العصر المرابطي أو الموحدي خبرة كبيرة في العمارة والفلاحة والسقي وغير ذلك. ولهذا السبب، لا نشك في أن هؤلاء ساهموا في تقدم الزراعة بالمغرب[2].

وأخيراً من المفيد أن نشير إلى ظاهرة «التحضر» الذي أدخله هؤلاء المسيحيون بواسطة التجارة، وقد مس نواحي الحياة العامة حتى إن مصدراً مسيحياً قال وهو يتحدث عن أنفا «يبدو أنها كانت في القديم محكمة البناء متمدنة متحضرة بسبب تجارة المسيحيين»[3].

قصارى القول هو أن المغرب شكل أرض لقاء مع مختلف الشعوب المسيحية، ووفر لها كل الظروف الناجحة لممارسة أنشطتها المتنوعة، ولذلك تميزت بوضعية تضاهي وضعية نظرائها في المشرق الإسلامي، وهو ما تنطق به التفاعلات الحضارية المتبادلة. وإذا كانت الوثائق والنصوص تؤكد على مصداقية طابع التعايش السلمي والتسامح الذي ساد بين المغاربة والشعوب المسيحية، فلا شك أن ما يمكن أن تكشف عنه أبحاث علم الآثار قمين بإزاحة الستار عن جوانب أخرى، وبالإجابة عن أكثر من لغز غامض، وذلك موضوع جدير بالدراسة والبحث.

(١) الروض الهتون: م.س.، ص ١١

(٢) DUFOURCQ: *La vie quotidiènne,* op.cit., p.238.

(٣) مارمول: م.س.، ص ١٢٨.

- ٨ -

واقع الأزمة(*) والخطاب «الإصلاحي» في كتب المناقب والكرامات:

دراسة تطبيقية على الأزمة الموحدية في أواخر القرن السادس وبداية السابع الهجري

يفرز واقع الأزمة عادة تعدداً في الخطابات، وتنوعاً في المواقف وردود الفعل. وإذا كانت الإسطوغرافيا التقليدية لا تفصح عن موقف معارض، بل لا تجرؤ على مخالفة الخطاب الرسمي السائد في المجتمع، فإن كتب المناقب والكرامات، حاولت ـ عكس ذلك ـ تعرية الواقع ومحاسبته وإدانته، بل ذهبت إلى حد طرح البديل الموضوعي للأزمة. غير أن خطابها في الغالب الأعم كان خطاباً غير مباشر، يقوم على التمويه والمناورة واللف والدوران، متخذاً لبلوغ ذلك فكرة الكرامة الصوفية وسيلة للتعبير عن إدانته للواقع، وأداة للكشف عن جملة من التطلعات والهواجس الخفية.

من هذا القبيل نعتبر أن الكتابة الكرامية تدخل ضمن المصادر المتنوعة التي امتلكت رؤية خاصة حول الأزمة، وأدوات متميزة حاولت بواسطتها تشريحها ومعالجتها.

ومن أسفٍ، أن الكرامة ظلت قطاعاً منسياً على اعتبار أنها غطاء فكري سلوكي وثيق الارتباط بالمجال الديني، بينما هي في الواقع نتاج اجتماعي، وإفراز لأوضاع تاريخية عبَّرت بطريقتها الخاصة عن المجتمع والصورة المثالية التي تراها، ولذلك لا مناص من قراءتها على بساط الأوضاع العامة، لأنها انعكاس «جيد» على أرض الواقع، ونموذج أمين للأزمة.

ولا سبيل إلى الشك في هذا الارتباط الجدلي بين واقع الأزمة وظهور الكتابات المنقبية. فالفكر

(*) الملاحظ أن المصادر التاريخية الوسيطية لا تستعمل مصطلح «أزمة» بل تعبر عنها بمصطلحات متعددة كالفتنة والخطب والبلاء الخ.. أما المقصود بالإصلاح فهو المفهوم المستعمل في العصر الوسيط: مقاومة الاستبداد السياسي وتثبيت السنة ومحاربة البدع ومدافعة الأخلاق الفاسدة لبناء المجتمع الأفضل، وقد استعملنا هذه المصطلحات كصيغة إجرائية.

الكرامي ينشط إبَّان مرحلة الأزمات، لذلك آثرنا الوقوف على بعض الكتابات المعاصرة لإحدى الأزمات التي عرفها تاريخ مغرب العصر الوسيط، ألا وهي الأزمة الموحدية التي ذرَّت بقرنها في طول بلاد المغرب وعرضها إبان المرحلة الأخيرة من الحكم الموحدي (أواخر القرن السادس وبداية السابع الهجري).

وليس المقصود هنا استعرض مظاهر تلك الأزمة، فقد كفتنا الدراسات الحديثة مؤونة ذلك، ونكتفي في هذا الصدد برسم خطوطها العريضة. ولعل أهم ما ميز لحظة الأزمة تلك يمكن تلخيصه فيما يلي:

- استفحال الفشل الذي منيت به الإيديولوجية التومرتية على صعيد العقيدة والاصلاح.
- استمرار حدة التناقض بين السلطة والمجتمع، وانعدام الثقة في القوى الحاكمة لتحقيق عدالة اجتماعية.
- احتكار السلطة لكل القرارات السياسية وتهميش القوى السياسية الأخرى.
- ازدياد الرفاه المادي لطبقة دون أخرى وتفاقم التباين الاقتصادي.
- استمرار حدة التوتر الاجتماعي الناتج عن الوضعية تلك.
- اختناق طرق تجارة الترانزيت.
- تفشي الانحلال الأخلاقي والديني.
- تفاقم الغزو الهلالي للمغرب.
- تصاعد الخطر المسيحي وعدم نجاح السلطة المركزية في ردعه.

هذه العوامل مجتمعة، كانت وراء ظهور الكتابات الكرامية التي وُظفت للإعراب عن جملة من المواقف، وللتخفيف من حدة الصراع الاجتماعي، بل وتقديم مشروع «إصلاحي» حددته بنوع من التعتيم والضبابية، وهو ما سندرسه في هذا الفصل.

وإذا كنا سنعرض لجملة من المصادر التي تزخر بالكرامات فإننا سنركز على اثنين منها هما **كتاب التشوف إلى رجال التصوف** لابن الزيات التادلي (ت ٦٢٧ هـ)، و **كتاب المستفاد في مناقب العباد بمن كان بفاس وما يليها من البلاد** للتميمي (ت ٦٠٤ هـ)، وذلك لاعتبارين أساسيين: أولهما أن المؤلفين عاصرا بداية نشأة الأزمة[١]، أما ثانيهما فيتجلى في أن الكرامات الواردة في الكتابين تعد من الأهمية بمكان، إذ لها دلالات تكشف عن خفايا المجتمع وتناقضاته، كما أن لصاحبيها حس اجتماعي واضح يمكن الوقوف عليه.

والمتأمل لهذين المصنفين، يلاحظ - دون عناء في التفكير - الترابط الوثيق بين واقع الأزمة بمظاهرها المسطرة أعلاه، وظرفية التأليف وتزامنها معها. فالتميمي ألَّف كتابه في مرحلة كانت الدعوة الموحدية قد انتقلت من الطور الديني إلى الطور السياسي مع ما يصاحب ذلك من تحول في الأهداف،

(١) إذا كان التميمي قد توفي قبل عموم الأزمة التي بدأت فعلياً منذ هزيمة العقاب سنة ٦٠٩ هـ، فإنه عاصر الأزمة الأخلاقية التي جاءت نتيجة الازدهار الموحدي، وهنا تصدق مقولة ابن خلدون بأن الفساد نهاية للعمران.

إذ استفحل التمايز الاجتماعي، وتكونت فئة هامة من الملاّكين العقاريين ممن اشتغلوا في الخطط الرسمية واستأثروا بزبدة الأراضي والخيرات، وازدادوا ثراء، في الوقت الذي كانت تتسع قاعدة الهرم الاجتماعي وتتأزم وضعيتها. وصاحب الازدهار الموحدي ازدياد في العمران والرفاه المادي، سرعان ما تمخّض عنه تفشٍ في المظاهر الأخلاقية السلبية. وقد عايش التميمي هذه الأزمة الخلقية التي استشرت تحت سمعه وبصره، فجاء كتابه كرد فعل ضد هذه الأزمة التي تنكرت للمبادىء والقيم.

أما **كتاب التشوف** الذي انتهى ابن الزيات من تأليفه سنة ٦١٧ هـ، فهو يقدم نموذجاً رائعاً لهذا الترابط العضوي بين التأليف في المناقب والكرامات وتجذّر الأزمة. ولا غرو فإن ابن أبي زرع[(١)] وصف هذه السنة (٦١٧ هـ) بقوله: «وفي سنة سبعة عشر كان الغلاء الشديد بالمغرب والقحط والجراد» وهذا يعني أن الكتاب وُلد من رحم الأزمة.

وإذا كان هذا الترابط الوثيق بين الأزمة وظهور كتب المناقب والكرامات حقيقةً لا يرقى إليها الشك، فإن السؤال المحوري يظل هو: كيف تعاملت هذه المصادر مع واقع الأزمة موضوع الدراسة؟.

قبل الإجابة عن هذا التساؤل نرى من الأهمية إبراز مفهوم كرامة الأولياء.

ليس من السهولة ولا من الانصاف التسليم بأن كرامة الأولياء هي مجرد مشاهدات سحرية أو ظواهر خرافية[(٢)] كما أنها ليست عطاء خاصاً بأنماط سحيقة من التنظيم الاجتماعي، أو حالة خاصة بالمجتمعات اللامتطورة[(٣)]، بل هي حالة معاشة وحقيقة ممارسة يذكرها الولي مقتنعاً ويقدمها على أنها حصلت وتحصل فعلاً[(٤)]. وهي في أصلها رواية أو حكاية مقتضبة، غير أنها في العمق ظاهرة كلية متعاضدة مع النظم والمعتقدات المجتمعية.

وتتراوح الكرامة بين رؤية الموتى والتكلم معهم، إلى تسخير الحيوان والجماد والمشي على الماء، والطيران في الهواء وطي الزمان والمكان، إلى التنبؤ وخرق كل قانون طبيعي.

ومثلما يقع الجدل حالياً حول «علميتها»، فقد وجه القدامى همتهم للتعريف بها، وإثارة الجدل حول صحة وجودها كذلك. ويُعتبر الاتجاه الصوفي أكثر الاتجاهات المدافعة عنها وإبراز حقيقة صحتها، فهي حسب العزفي[(٥)] «كل بعد خارق للعادة، ظهر على يد عبد ظاهر الصلاح في دينه،

---

(١) **الانيس المطرب**، الرباط، ١٩٧٣، ص ٢٧٣

(٢) يرى ليفي ستروس أن الخرافة ذاتها ليست متعارضة مع الفكر العلمي. انظر: *Antropologie strucutrale,* Paris, Plon, 1958: pp.254-255.

(٣) VANDER LECUW: *L'homme primitif et la réligion.*
نقلاً عن زيعور: **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٨٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٢

(٥) **دعامة اليقين في زعامة المتقين**، (مخطوط) الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط رقم ق ٢٤١ (ضمن مجموع). وقد نشره مؤخراً احمد التوفيق. ص ٩٠ من المخطوطة.

متمسك بطاعة الله في أحواله، مستقيم الطريقة في تصرفاته». ويشترط ابن قنفد[1] صحة الكرامة كشرط أساسي لوجودها، وهذه الصحة لا تكون إلا بصحة الولاية.

وقد أثار فقهاء العصر الوسيط مسألة الكرامة وخاضوا في غمار الجدل الذي وقع بين مؤيد ومنكر لها. ومن أهم من تصدى لهذه الإشكالية ابن رشد الجد (ت ٥٢٠ هـ) الذي أفتى بصحتها ووجوب التصديق بها، معللاً ذلك بطريقتين: التواتر في النقل، ثم إجماع أهل السنة والجماعة. بل ذهب إلى حد اتهام المنكرين لها بالجهل والضلالة والبدعة[2]، وهو الموقف نفسه الذي تبناه البرزلي في نوازله[3]، وهذا ما يؤكد الحضور القوي للكرامة كمعطى تاريخي اجتماعي، ويبرز بما لا يدع مجالاً للشك أن مؤلفي كتب المناقب والكرامات لم يعيشوا بمعزل عن هموم المجتمع وتناقضاته، بل إنهم عايشوا الأزمة وتفاعلوا معها، ومن ثم جاءت كتاباتهم تحمل في طياتها ما يمكن أن نسميه بتصورات إصلاحية لتجاوز تلك الأزمة. وهذا ما يفرض علينا انطلاقاً من التساؤل العام الذي سبق طرحه تتبع تساؤلات فرعية على الشكل الآتي:

١ ـ ما هي الأداة التي وظفتها كتب المناقب والكرامات للتعبير عن الأزمة وتمرير مشروعها الإصلاحي؟

٢ ـ كيف نظرت هذه الكتب إلى مسألة القيادة المؤهلة للإصلاح القمين بتجاوز الأزمة؟

٣ ـ ما هي طبيعة هذا الإصلاح وأهدافه البعيدة؟

٤ ـ ما هي محاوره الكبرى؟

أولاً: الأداة

إن كرامات الأولياء شكّلت في الواقع أداةً من أدوات النقد والدعوة للإصلاح، الشيء الذي يجعل الباحث يتساءل عن العوامل التي كانت وراء اتخاذها من قبل المصادر المنقبية وسيلةً لتحقيق غاياتها، ونعتقد أن ذلك يعزى إلى ثلاثة عوامل:

١ ـ إن الكرامة هي أكثر الوسائل التواءً ومناورة وتستراً للتعبير عن الأزمة وطرح تصورات إمكانيات تجاوزها.

٢ ـ إنها أكثر الأساليب نزوعاً إلى السلم في محاورة الأزمة. وبما أن مؤلفي كتب الكرامات لم يكونوا يملكون القدرة على مجابهة السلطة عن طريق العنف، فإنهم وجدوا فيها المنبر الذي منه يوجهون طروحاتهم.

٣ ـ إن الكرامة بما لها من ارتباط وثيق بالدين، وارتكازها على نصوص مقدسة، غالباً ما جعلت السلطة تحترمها ولو على مضض، ناهيك عن الاحترام العميق الذي يكنُّها لها الجمهور، خاصة من الشرائح الدنيا. فالدين بنصوصه ووظيفته النفسية ـ الاجتماعية يهيىء الذهن لتقبلها.

---

(١) **انس الفقير وعز الحقير**، م.س.، ص ٣ و ٤

(٢) **نوازل ابن رشد** (مخطوط) م.س.، ص ٣١٨

(٣) **نوازل البرزلي** (مخطوط) م.س.، ص ٢٥٤

ولا شك أن مؤلفي كتب المناقب والكرامات كانوا يشعرون بأثر الكرامة على نفسية المجتمع، ومع ذلك كانوا لا يتوانون في نهج شتى الطرق لفرض قبولها على كل عناصر المجتمع، لأن ذلك يعني تقبل مشروعهم الإصلاحي، ولذلك دافعوا عنها بحرارة. ويعتبر ابن الزيات رائداً في هذا الدفاع وذلك:

أ ـ بردها إلى الشريعة. يقول في هذا الشأن: «أعلم وفقنا الله وإياك أن للصالحين أحوالاً ينكرها كثير من الناس، فأردت الإتيان باستنادهم فيها إلى الشريعة»[1].

ب ـ باعتبارها مكملة لمعجزات الرسول (ص)، وهو في ذلك يستشهد بقول أبي بكر بن الطيب: «إن المعجزات تختص بالأنبياء، والكرامات تكون للأولياء»[2].

جـ ـ رد أصلها إلى الصحابة وكبار التابعين: «اعلم أنني إنما ذكرت من الكرامات ما ورد عند الصحابة وكبار التابعين»[3].

د ـ تدعيمها بآيات قرآنية: «قلت المشي في الهواء جائز، وقد قال الله تعالى: ﴿وإذا انتقنا الجبل فوقهم كأنهم ظلة﴾[4]

هـ ـ إرجاعها إلى الإجماع: «أما انخراق العادات بإجابة الدعوات فمتفق عليه دون خلاف يؤثر في ذلك»[5]

و ـ ردها إلى أهل اليقين: «اعلم أن الكرامات هي لأهل اليقين دون غيرهم وقال أهل اللغة اليقين زوال الشك»[6]

ز ـ ربطها بالعقل: «اعلم أن كرامات الأولياء جائزة عقلاً ومعلومة قطعاً، ومن قال بها إمام المتكلمين القاضي أبو بكر بن الطيب»[7].

كما أن ابن الزيات يدعم آراءه ودفاعه عن الكرامة بإيراد أحاديث نبوية، ويستأسد في مقارعة المنكرين لها بحجج واقعية.

هذا على صعيد الأداة التي وُظفت للافصاح عن الأزمة، فكيف نظرت هذه المصادر إلى مسألة القيادة المؤهلة لتجاوز الأزمة؟.

ثانياً: القيادة المؤهلة «للاصلاح» وتجاوز الأزمة

من خلال النصوص الواردة في كتابي **التشوف** و **المستفاد** ومن نقل عنهما، يتضح أن القيادة

---

(١) **كتاب التشوف**، الدار البيضاء، ١٩٨٤، تحقيق احمد التوفيق، ص ٥٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٤

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٦

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٢

(٥) المرجع نفسه، ص ٥٧.

(٦) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٧) المرجع نفسه، ص ٥٤.

التي ارتأت هذه المصادر أنها مؤهلة للخروج من الأزمة تتجلى في نخبة الأولياء دون غيرها. ولذلك فإنها عند ترجمتها لهؤلاء الأولياء، تصورهم كأبطال خارقي العادة. فهم ـ حسبما تصفهم ـ يختلفون عن الإنسان العادي، وقواهم تفوق قوى كل الناس. وفي هذا الصدد يذكر ابن الزيات[1] في ترجمة الولي الصالح أبي محمد يسكر بن موسى الجراوي ما يلي: «واخبرنا عيسى بن يعقوب قال: حدثنا أبو بكر بن علي الصنهاجي قال: ذُكر أبو محمد يسكر بمحضر الشيخ الصالح أبي صالح بن عبد الحليم بن هارون الهسكوري فقال أبو صالح: كنت بجامع فاس ليلة مظلمة، فدخل علي فيه أبو محمد يسكر فأضاء الجامع كله، فجاء إلى زاوية فصلى ما قدر له ثم انصرف إلى منزله فعاد المجلس مظلماً كما كان».

إلى جانب ما يحمله هذا النص من دلالة رمزية في الصراع بين الظلام والنور، فإنها تفصح أيضاً أن النور الوحيد الذي بإمكانه تبديد الظلام (والظلام تعبير عن الأزمة) هو الولي المذكور، وبالتالي فإن المؤلف يطرح هنا قوى الصلحاء والأولياء، ككتلة «سياسية» بديلة لمرحلة اليأس التي بلغها المجتمع الموحدي.

هذه الكتلة التي يُبشر بها ابن الزيات لا تُقهر ولا يُعلى عليها لأنها منزهة عن الخطايا والذنوب، وهو ما يفسر التصوير الذي تبنته الروايات الكرامية حول هؤلاء الأولياء بعد وفاتهم: فرائحة المسك تظل منبعثة من قبورهم[2]، وتبقى الملائكة تردد أسماءهم[3] وهو تصوير في حد ذاته ينهض دليلاً على الهالة والهيبة التي حاولت كتب المناقب والكرامات اضفاءها على زعمائها تبريراً لموقفها الذي يجعل منهم قادة إصلاح دون غيرهم.

وتكتسي مكانة الصلحاء بعداً هاماً في كتب المناقب، وهو ما نلمسه لدى التميمي الذي أشار في إحدى الروايات إلى أن أبا العباس أحمد بن إسماعيل ـ أحد الأولياء ـ لا يفر منه الطير كلما تقدم للآذان في الصومعة[4]

علاوة على ذلك، فإن الزعماء هم ـ في تصور هذه المصادر ـ معصومون من الخطأ. ففي رواية عن علي بن حرزهم ـ وكان صغيراً ـ أنه رأى أبا الفضل النحوي أحد الصلحاء المشهورين، يصلي قبل آذان المغرب، فذكر ذلك لوالده معتقداً أن أبا الفضل قد أخطأ في التوقيت، فما كان من الأب إلا أن لطم الابن قائلاً: «وهل وقت المغرب إلا ذلك الوقت الذي صلى فيه أبو الفضل، وإنما الناس ابتدعوا في التأخير عن ذلك الوقت»[5]. ولعل هذا ما يكشف بجلاء إيمان أصحاب هذه المصادر أن الأولياء هم دائماً على صواب، وأن الآخرين مخطئون، وبالتالي فهم المؤهلون وحدهم للقيادة، بل جرى تشبيههم أحياناً بالأنبياء[6]

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٨

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٩

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٢

(٤) التميمي **المستفاد** (مخطوط) م.س.، ص ٨٢.

(٥) **التشوف**، م.س. ص ٩٨

(٦) التادلي: **المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى** (مخطوط) م.س.، ورقة ١١٥ ظهر.

ولعدم التشكيك في قدراتهم، تذهب هذه المصنَّفات إلى تصوير إمكانياتهم الخارقة التي تتحدى سنن الطبيعة والكون: فهذا أحد الناس يشتكي لولي عدم وجود مرضع لابنه بعد فقدان زوجته، فيدعو له الولي، فيخرج من ثديه لبن ضارع أخذ يرضع به الابن إلى أن استغنى عن الرضاع[1] وهذا آخر يصلي العشاء في مسجد بالمغرب ويبيت بمكة[2]. أما رواية المشي على الماء فتتردد العديد من المرات[3]. فالكرامة هنا تصوير لعمليات بطولية صاحبها بمستوى من القدرة أرفع من خصومه. كما تهدف إلى إبرازه زعيماً متميزاً بوعي فوق المألوف، وعقل فوق العقول، وبذلك تغدو الكرامة وسيلة لفرض الإيديولوجية الصوفية على الآخرين.

ثالثاً: طبيعة المشروع الإصلاحي كما صورته كتب المناقب والكرامات لتجاوز الأزمة

إن طبيعة المشروع الإصلاحي كما تضمنته هذه المصنفات هو محاولة خروج من الأزمة بالكشف عن مظاهرها وتخطيها وبداية بعث جديد؛ إنه محاولة خروج من عالم «الجاهلية» إلى عالم «الصلاح». وكثير من الروايات تصب في هذا المعنى؛ من ذلك أن أحد ولاة السلطة أعلن توبته ودخل إلى عالم التصوف فأصبح منذئذ «كثمرة أخذت في اللقاح»[4]، وهو تعبير رائع عن «ميلاد» جديد للإنسان الذي سيكون عنصر الإصلاح المنشود.

وإذا تأملنا في الرموز التي تحملها مختلف الكرامات الواردة في كتب المناقب والكرامات، يتضح لنا المعنى نفسه، أي بعث جديد للواقع الذي استفحلت أزمته. يذكر صاحب **المستفاد** في ترجمة أبي العباس أحمد الاريني أنه استوطن فاس حيث كان عاملاً على ولايتها، ثم تاب وخرج إلى الحج[5] كما يذكر صاحب **التشوف** أن رجلاً مجهولاً كان يحج على ظهر دابة[6] وتتردد نغمة الحج في كثير من الروايات الكرامية. فما هي الدلالة الرمزية التي تحملها فكرة الحج؟.

إن الحج في الكرامة هو بمثابة تجديد لقوى روحية، ومرحلة تطور نحو النضج، وهو في الوقت ذاته وجه وثوب لتجربة التكامل ورحيل عن الذنوب، رحيل إلى الله، إلى التطهر، وطمع بانبعاث جديد أو تجديد لقوى روحية ومرحلة تطور نحو الكمال[7].

وقد اعتبرت كتب المناقب والكرامات مسألة الحج أو الهجرة الكبرى إلى الله مسألة أساسية للدخول في العالم الجديد، وقاومت كل المعوقات التي تحول دون تحقيقه، متخذة سلاح الرؤيا وسيلة لتحقيق ذلك. وفي هذا الصدد، يذكر أحد النصوص أن رجلاً أراد أن يحج فمنعته والدته، لكنها رأت في المنام شخصاً يحثها على الاذن لولدها بالحج فأذنت له[8]

---

(1) ابن الزيات: م.س.، ص ٣٤٤
(2) المرجع نفسه، ص ١٦٤
(3) التميمي: م.س.، ص ٤١، ٨٢.
(4) ابن الزيات: م.س.، ص ٣٦٧.
(5) التميمي: **المستفاد**، ص ٢٥
(6) ابن الزيات: م.س.، ص ١٤٣
(7) زيعور: م.س.، ص ٢٢١
(8) التميمي: م.س.، ص ٥٥.

وإذا كان رمز الحج في الكرامات يدل على الانتقال من عالم أدنى إلى عالم أرقى، ومُثُلٍ وقيمٍ أسمى، فما هو الرمز الذي يحمله الماء الوارد بكثرة في حكايات الكرامات (الوضوء من ماء لا ينتهي، المشي على ماء البحر الخ...)؟

جاء في ترجمة الولي أبي الفضل النحوي على لسان الولي ابن حرزهم أن هذا الأخير دخل منزل أبي الفضل المذكور فوجده يتوضأ، فلما فرغ من وضوئه نظر ابن حرزهم إلى الإناء فوجده كأنه لم ينقص منه شيء[1] الوضوء في هذه الحكاية الكرامية يدل على التطهر وإزالة النجاسة وغسل الذنب والاعداد للحياة النقية. كما أن عدم نقص الماء وبقاءه في الإناء يرمز إلى كون فرص التوبة لا زالت قائمة لمن يريد أن يدخل في العالم المنشود. والماء في حد ذاته رمز للحياة الجديدة، وإعداد للحياة النقية الخالية من الشوائب[2]. كما أن المشي فوق الماء الذي يرد كثيراً في الكرامات يعني الدخول في هذه الحياة النقية، وماء البحر رمز لاستمرار الحياة والانقاذ من الهلاك. ففي رواية للتميمي[3] أن قوماً عطشوا فدخل أبو عبد الله محمد بن سالم إلى البحر حتى بلغ صدره فأخذ يغرف بكفيه وسقاهم ماء عذباً حتى رووا جميعاً؛ فالماء هنا يلعب دور المنقذ والباعث على الحياة.

كما تزخر الروايات الكرامية بذكر سياحة الأولياء في السواحل واقتياتهم عن طريق اصطياد السمك. والسمكة هي الأخرى رمز للتجدد. ففي الأساطير العربية والأديان، تدل السمكة على الانبعاث والتطهر من الخطيئة؛ وتقوم قصة النبي يونس دليلاً على ذلك[4]

ورد عند التميمي[5] في ترجمة أبي الحسن الحائك ما يلي: «أخبرني بعض الإخوان أنه خرج مع أبي الحسن الحائك وجماعة من الاخوان خارج مدينة فاس وكان معهم شبكة للصيد أعني صيد الحوت، فأرسلت في الوادي فأخرج فيها حوتاً واحداً كبيراً، فلما أخذه من حضر سقط من يده في الوادي فكأنهم أسفوا عليه، فأدخل أبو الحسن يده في الماء وأخرجه».

تبين هذه الرواية الارتباط بين صاحب الكرامة وتجدد الحياة، وتفصح عن أنه الوحيد دون غيره القادر على تجديد الحياة وبعثها.

الرغبة نفسها في البعث والتجديد نجدها في كرامات أخرى تصور قدرة الولي على تحويل التراب إلى ذهب: ففي رواية عن أحد الصلحاء ويدعى أبو عمر بن ميكسوط الدغوغي، جاء على لسانه مخاطباً شخصاً أراد أن يمنحه عيبة مملوءة بالدراهم: «أردت أن آخذ منك ما أحاسب عليه، ولو أردت أن تكون داري فضة لكانت، فنظر الرجل إلى جدرانها وقد انقلبت فضة ثم قبض في التراب الذي كان يحفره فإذا هو انقلب ذهباً»[6].

إن عملية تحويل التراب إلى فضة ثم إلى ذهب يعني تحولاً باتجاه الأعلى، من المعدن الخسيس إلى المعدن النفيس، من حياة متواضعة إلى حياة سامية، إن هذه العملية تعكس الرغبة في التسامي

---

(١) ابن الزيات: م.س.، ص ٩٨

(٢) زيعور: م.س.، ص ١٨٣

(٣) **المستفاد**، م.س.، ص ٣٤.

(٤) سورة **الصافات**، آية ١٤٤

(٥) **المستفاد**، م.س.، ص ١٠١ ـ ٠٢

(٦) ابن الزيات: م.س.، ص ١٤٢.

وبلوغ الهدف الأرقى الذي يسعى إليه الإنسان[١]

وترمي الرؤية الإصلاحية الواردة في الكرامات إلى تثبيت شخصية الإنسان وتحقيق كمالها، ولذلك كثيراً ما يرد ذكر الشجر في كتب المناقب[٢] والشجرة تعبير عن قمة التطور الروحي. وهي بثباتها وخصوبتها ودوام اخضرارها وسموها تعكس هذا المعنى[٣]

إلى جانب هذه الدلالات الرمزية حول «مجتمع» المتصوفة، تسمح قراءة الحكايات الكرامية المتناثرة في كتابي **التشوف** و **المستفاد** بمعرفة تصورهم لهذا المجتمع المنشود الذي هو مجتمع خال من كل التناقضات، يعيش فيه الإنسان والحيوان والنبات في علاقات حميمية لا تنفصل عراهـا، وينعدم فيها الاستغلال والروح العدوانية بين الإنسان والإنسان أو الإنسان والحيوان. وفي هذا الصدد تكشف بعض الكرامات مدى استئناس الإنسان بالحيوانات المفترسة كقاعدة سائدة داخل الكيان الصوفي. من ذلك ما ذكره ابن الزيات[٤] من أن المتصوف ابن حرزهم كان يربض أمامه أسد ويمسح عنه بيده ويفتل أذنيه دون أن يمسه الأسد بسوء. بل إن الحيوانات المتنافرة نفسها تجد مناخ التعايش السلمي مع بعضها في هذا العالم الذي رسمه المتصوفة. ففي رواية عن الولي أبي يعزى أن مريديه عزموا على زيارته، فلما وصلوا تركوا دوابهم في مكان يبعـد عن منزل شيخهم، وعندما ودعوه ورجعوا إلى دوابهم وجدوا سباعاً رابضة إلى جانبها، فلا السباع افترست الدواب ولا الدواب نفرت من السباع: إنه مجتمع يحس فيه الكائن بالطمأنينة والأمان[٥]

ولا يقتصر الاندماج في هذا المجتمع الصوفي على الإنسان أو الحيوانات المتنافرة فحسب، بل يشمل كذلك النبات والطبيعة وعلاقتهما بالإنسان إلى درجة أن نظرة هذا الأخير تتغير تجاه المألوف والشائع. فعسلوج الكلخ والدفلى المعروفان بمذاقهما المر، يصبحان حلوي المذاق لكل من دخل في عداد هذا المجتمع الجديد الذي نادى به المتصوفة[٦]، لتغدو العلاقات بين مكوناته منسجمة تسودها روح المحبة والوئام.

من كل ما سبق يتضح أن الخطاب الإصلاحي الذي حملته كرامات الأولياء كان يهدف إلى الخروج من الأزمة عن طريق إلغاء المجتمع القائم وإعادة خلق مجتمع جديد بعد «هجرة» إلى الحج، يدخل بعدها الإنسان في حياة نقية خالية من الشوائب بعد التطهر من رجس الحياة القديمة. كما يعني هذا الإصلاح التدرج من الأسفل إلى الأعلى، والتسامي نحـو الأرقى، وبلوغ قمـة التطور والكمال.

وفي الوقت نفسه، حاولت كتب المناقب والكرامات تبديد كل تخوف قد تخشى عاقبته من طرف من يريد الدخول في هذا العالم الجديد. فحتى السجن الذي كانت تلوح به السلطة هوَّنته الكرامة، بل

---

(١) زيعور: م.س.، ص ١٩٧

(٢) التميمي: م.س.، ص ٣

(٣) زيعور: م.س.، ص ٢١٧.

(٤) **التشوف**، م.س.، ص ١٧٢ [ترجمة ٥١].

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٧

(٦) العزفي: م.س.، ص ١١٤.

ألفته من تصوراتها. ففي ترجمة محمد بن عمر الأصم، ذكر التلمساني[1] أنه سجن في مدينة فاس، غير أن الكبل كان يسقط من رجليه كلما حانت أوقات الصلاة، فيخرج من السجن ولا يرده البواب إلى أن أطلق سراحه. ومن ذلك يتضح أنها دعوة حارة من طرف المصادر الكرامية للدخول في عالمها الجديد وتدمير القديم: عالم الأزمة.

رابعاً: المحاور الكبرى «للإصلاح» الواردة في كتب المناقب والكرامات

نعالج في هذه النقطة أهم المحاور التي تضمنها المشروع الإصلاحي الذي صورته المصادر المنقبية والكرامية. ومن خلال تجميع مختلف الكرامات يتضح أن هذا المشروع كان يلامس المحاور الآتية:

١ ـ المحور السياسي:

تحمل الحكايات الكرامية خطاباً سياسياً واضح المعالم، فهي دعوة ضد الظلم والطغيان، كما تستعمل الاستعارة Allegorie وتضعها لردع وتوجيه السلطة. وتوظف الكرامة عدة طرق للانتصار على الظلم إما بواسطة الأدعية أو الرؤيا، أو تسليط بعض القوى الخارقة (كالجن) على المستبد. وفي كل الأحوال عبَّرت الحكاية الكرامية بوضوح عن موقفها تجاه الظلم إذ ناهضته بدون هوادة. وكان سلاح أصحاب الكرامة متجهاً نحو عمال المدن أو القضاة أو رؤساء البلد.

وتزخر كتب المناقب بنماذج من هذا القبيل. ففي إحدى الروايات أن أحد الأشخاص جاء إلى عبد الله بن وكريس ـ أحد الصلحاء ـ فأبلغه بتهديد عامل علي بن يوسف بالقتل، فطمأنه الولي[2]، فما مرت مدة قصيرة حتى أصيب العامل المذكور بألم قضى على حياته[3]. كما أن عبد الله بن بسام رئيس بلد سجلماسة في الفترة ذاتها منع أبا الفضل النحوي من التدريس في أحد المساجد، فدعا عليه فمات من جراء هذه الدعوة[3] وبالمثل دعا على ابن دبوس قاضي فاس «فأصابته أكلة في قرن رأسه انتهت إلى حلقه فمات»[4]. وفي رواية أخرى أن أحد الأولياء ويدعى تنفيت اليرصجي دعا على أحد عمال علي بن يوسف، وكان هذا العامل قد طالب الناس بما لا يستحقون من المغارم، فجاء كتاب الأمير بعزله[5]

ونلمس في الخطاب السياسي الذي تحمله الكرامة تعاطفاً واضحاً مع العامة. ففضلاً عن الرواية الآنفة الذكر، ثمة رواية ثانية تشير إلى أن والي أزمور أراد قتل جماعة من أهل بلده، فجاءه المتصوف أبو شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي متشفعاً فلم تقبل شفاعته، مما أدى بالولي إلى الدعاء عليه، فأصابه وجع شديد. فلما قيل للوالي إن الشخص الذي لم تقبل شفاعته هو أبو شعيب، طلب حضوره فشفع في ضحاياه فارتفع عنه الألم[6] وتقوم هذه الرواية قرينة على أن العقاب الذي ينشده أصحاب المشروع الإصلاحي يزول بمجرد زوال الظلم.

---

(١) **النجم الثاقب**، م.س. (مخطوط)، ص ١٢٦
(٢) ابن الزيات: م.س.، ص ١٣٠ ـ ١٣١
(٣) المرجع نفسه، ص ٩٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ٩٩
(٥) المرجع نفسه، ص ١٥١
(٦) المرجع نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

وورد عند التميمي[1] أن جماعة من الفقهاء، شكوا إلى الولي أبي الربيع بأن أحد أصحابهم سُجن ظلماً وطغياناً من طرف أحد الظلَمة، فدعا عليه، ولم يبق سوى ثلاثة أيام حتى توفي «من غير مرض ولا حدث عليه».

كما حملت كتب المناقب والكرامات نبرة عدائية واضحة تجاه جباة الضرائب سواء في المدن أو البوادي، معتبرة ذلك عاملاً من عوامل ترسيخ الأزمة. ووظفت الكرامات للدفاع عن الفقراء الذين كانوا يرزحون تحت نير الضرائب الباهظة. وفي هذا الشأن يذكر ابن الطواح[2] أن الولي الكبير سيدي أبا مدين كان يخدم الجن «ويسلطهم على الظلمة بالبوادي، فلا يزال الضعفاء ينتصفون ببركته». والشيء نفسه يقال عن جباة الضرائب في المدن، إذ تذكر بعض الروايات أن بعض تجّار وهران قدموا إلى المغرب ولم يؤدوا الضريبة، فمنعهم السلطان الموحدي من الرجوع إلى وهران، لكنهم تمكنوا من الافلات بفضل كرامة أبي العباس السبتي[3].

وحتى في المعاملات الاجتماعية، حرصت الحكاية الكرامية على محاربة الجور والتعدي على حقوق أملاك الغير، وصاغت ذلك عبر رؤى تقنع الظالم برد الحق إلى نصابه[4].

ولا نعدم من القرائن ما يدل على أن الخطاب السياسي الذي تضمنته الكرامات كان موجهاً كذلك إلى السلطة: فصاحب الكرامة «العارف بأحوال السياسة» يقدم النصح للأمير، فإذا لم يسمع نصيحته كان ذلك إيذاناً بنهاية دولته[5]. وأحياناً ينتصر الولي على بعض الأمراء الذين ينبهرون بكراماته فيتحولون من حياة البذخ والترف إلى حياة الزهد والتقشف[6]. وهذا الانتصار هو انتصار للمشروع الذي يطمح إليه كل من اندرج في العالم الصوفي.

وتوضح كتب المناقب والكرامات صورة أخرى للخطاب السياسي الموجه للفقهاء ـ أحد الأطراف المسؤولين عن الأزمة. فمن خلال إحدى كرامات أبي العباس السبتي نعرف أن الفقهاء تآمروا عليه وكتبوا عقداً يشهدون فيه بزندقته، مما جعل الخليفة الموحدي يرسل في طلبه، فلما حضر أمر أن يسمع العقد بنفسه، فإذا به يتحول عند القراءة ليصبح كل ما يتضمنه شكراً وثناء[7].

وتشهد كرامة أخرى وردت عند التميمي أن أحد المتصوفة كان يدرس بدكالة حتى طبّقت شهرته الآفاق، وحاول أحد الفقهاء إفحامه، فلما وصل مجلسه وجد نفسه عاجزاً عن الكلام[8].

---

(١) **المستفاد**، م.س.، ص ٠٦

(٢) **سبك المقال في فك العقال** (مخطوط) الخزانة الحسنية بالرباط رقم ٠٥ ، ص ٢٨

(٣) **اخبار ابي العباس السبتي** (مخطوط) الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط رقم د ٧٦٧ ص ٠١

(٤) ابن الزيات: م.س.، ص ٢٣٩

(٥) ورد في ترجمة أبي زكريا يحيى بن محمد الجراوي أنه عندما كان تاشفين بن علي قاصداً وهران لمتابعة جيش الموحدين، نصحه هذا الأخير بعدم الذهاب مخافة هلاكه، غير أن الأمير لم يسمع نصيحته فقال أبو زكريا: سبحان الله، هذا الرجل لا يرجع إلى هذه البلاد وقد انقرضت دولته. انظر **التشوف**، م.س.، ص ١٣٨

(٦) المرجع نفسه، ص ١٢٣، ٢٥٠، ٢٥٤

(٧) مجهول: **مناقب الشيخ أبي العباس السبتي**. (مخطوط) ورقة ١٠١ وجه.

(٨) التميمي: م.س.، ص ١٤.

كما وظفت كرامات أخرى عاش أصحابها في العصر المرابطي، غير أنها كانت تهدف إلى تزكية الخطاب السياسي الآنف الذكر[1]. ولعل هذه الكرامات وغيرها بما تحمله من صور الصراع بين الفقهاء وقوى التصوف وانتصار هذه الأخيرة، ما يدل على تجذر الأزمة وعزم كتلة المتصوفة على الانتصار وقيادة المعركة بنجاح.

وتحمل كرامة الأولياء أيضاً بُعداً سياسياً يعبر عن عمق الأزمة والدعوة لتجاوزها من خلال الدعوة إلى وحدة القبائل المغربية وتقزيم كل عوامل الفتنة والفرقة، شفيعنا في ذلك نص يتحدث عن شخص يدعى وسنوس بن موسى كان يجمع بعض المتمردين فيثير الفتن بين القبائل، ويشعل بينهم فتيل الحروب، فشكاه الناس إلى أحد الصلحاء، فدعا عليه، فما هي إلا مدة حتى بعثه علي بن يوسف مكبلاً في أغلاله إلى ميورقة[2].

وصاحَب هذه الدعوة إلى وحدة الأمة، دعوة للدفاع عنها ضد خطر «دار الحرب» إذ لعب الفكر الكرامي وظيفة تحميس المجاهدين عن طريق التنبؤ لهم بالانتصار في المعارك التي خاضوا غمارها ضد القوى النصرانية كمعركة الأرك[3]، أو مشاركتهم الفعلية فيها[4]، أو المساهمة في فدية الأسرى. وقد ورد بهذا الصدد عدة نصوص كرامية تصب في هذا المعنى[5].

ويخيل إلينا أن السلطة الموحدية لعبت على الحبل السياسي للكرامة، فاستغلت كرامات بعض المتصوفة لتبديد بعض الأخطار الداخلية التي أحدقت بها[6].

من حصاد ما سبق، يتضح أن الكرامة الصوفية حملت خطاباً سياسياً حاول فرض نفسه بشتى الوسائل، وأنه خطاب كان موجهاً ضد جور السلطة وكبرياء بعض الفقهاء، في الوقت الذي حاول إنصاف العامة وتحقيق تطلعاتهم. كما شكَّل دعوة لوحدة الأمة، وصار لسان حالها في صد الأخطار الأجنبية المحدقة بها.

٢ ـ المحور الاقتصادي ـ الاجتماعي:

إذا كانت النصوص الكافية تعوزنا لتشريح الكرامات الواردة في كتب المناقب وقراءة خلفياتها الاقتصادية ـ الاجتماعية، فلا مناص من وقفة متأنية عند النصوص المتاحة.

---

(١) انظر ابن الزيات: م.س.، ص ١٤٥

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥١

(٣) ابن الزيات: م.س. ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩ ويذكر أن أبا محمد صالح بن واندلوس، أحد المتصوفة، تنبأ بانتصار المسلمين في معركة الأرك.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٥٩، ٤١٥ وكذلك: التادلي: **المعزى في مناقب ابي يعزى** (مخطوط) م.س.، ورقة ٩٧ وجه.

(٥) ابن صعد التلمساني: **النجم الثاقب** (مخطوط) م.س. ص ١٨٤ ويذكر أن القراصنة النصارى أسروا أحد المتصوفة وحملوه إلى سفينتهم. وبمجرد أن وضعوه فيها توقفت السفينة عن السير فعرفوا أنها إحدى كراماته فأرادوا إطلاق سراحه فاشترط إطلاق سراح جميع الأسرى المسلمين المتواجدين في السفينة فتم له ذلك. وانظر الرواية نفسها عند ابن مريم في **البستان**، م.س.، ص ١١٢

ثمة رواية تذكر أن الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي استغل كرامة المتصوف أبي يعزى ليرهب قبائل بني هلال وبني سليم. انظر التادلي: م.س.، ورقة ٥٣.

وإذا كان للثروة دور أساسيٌ في صياغة البنية الاجتماعية، فمن البديهي أن نتساءل عن موقع المال والثروة في المخيال الكرامي.

ثمة روايات يستشف منها الباحث كراهية «جنونية» من طرف الأولياء والمتصوفة للمال المتداول، وحسبنا أنهم يسمونها «أوساخ الناس»[1] تارة و «الشياطين»[2] تارة أخرى، بل يرفضون تداولها ولو كان لهم الحق فيها[3].

وفي مقابل ذلك تمثل عالم الكرامة أموالاً من النوع الذي لا يستعمل إلا في مجاله الخاص، وهو النوع المعروف في تعبير المتصوفة «بالدراهم الطرية»[4] التي توجد حسب ما تبينه النصوص في الهواء[5]، أو يأخذها المتصوف من تحت السليخة التي يجلس عليها[6]، أو تخرج من فم هذا المتصوف[7]. ذكر ابن الزيات[8] أن أحد الفقراء جاء إلى متصوف وشكا إليه عدم استطاعته شراء أضحية العيد، فمدّ هذا الأخير يده وقبض في الهواء فأعطاه «دراهم طرية جديدة».

فمن خلال تجميع مختلف النصوص الكرامية، يتبين أن مؤلفي كتب المناقب والكرامات حاربوا طغيان الثروة بالدعوة إلى نبذ المال وإبراز مساوئه، ولا شك أن قراءات فاحصة في هذه الكرامات تكشف النقاب عن رغبة هؤلاء في التحرر من سلطان المال والأغنياء.

ولبلوغ هذا الهدف يلاحظ أن كتب المناقب ركزت على فكرة الصدقة والاحسان باعتبارها «حلولاً» قد تخفف من طغيان الثروة وتكدّسها في يد أقلية من المجتمع، ولذلك شكّل هاجس الصدقة والاحسان موضوعاً رئيسياً في كرامات الأولياء. ولدينا بهذا الخصوص نصوص إضافية تصب كلها في وجوب أخذ أموال الأغنياء والتصدق بها على المستضعفين، وعدم امتلاك «الفائض» أو ما يزيد عن الحاجة. فقد ذكرت إحدى الروايات الكرامية أن جماعة من المريدين اشتروا خبزاً وتيناً، وبقي من التين بقية فأخفوه تحت النبات، وعندما وصلوا إلى شيخهم علم «بقلبه» ذلك فأنّبهم قائلاً: «هلا تركتموه على الطريق يأكله ابن السبيل»[9].

وفي رواية أخرى أن شخصاً كان يملك درهماً فذهب إلى السوق لقضاء نفقاته فقابله مسكين فهمَّ بإعطائه قيراطاً وإنفاق القيراط الآخر. غير أنه رده إلى جيبه، واكتشفه أحد الصالحين «بحسه»،

---

(١) ابن الزيات: م.س.، ص ٢٤٧

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١١ ويسرد رواية مؤداها ان أبا محمد عبد السلام التونسي احد المتصوفة جاءته أخته من تونس بألف دينار، وقالت له هذا ميراثك من أخيك فرفض قبولها.

(٤) التادلي: م.س.، ورقة ١٠٢ وجه.

(٥) ابن الزيات: م.س.، ص ١٣١

(٦) المرجع نفسه، ص ٢٧٣

(٧) المرجع نفسه، ص ١٩٧

(٨) المرجع نفسه، ص ١٣١

(٩) المرجع نفسه، ص ٣٠٢.

فأمره بدفع القيراط إلى الفقير[1]

وقد وظَّف ابن الزيات شخصية أبي العباس السبتي في هذا المجال فألف عنه سيرة تدور كلها حول الصدقة والاحسان[2] التي كانت تفيض بها كتب المناقب والكرامات. فقد كان أبو العباس السبتي يطوف في أسواق مراكش ويحث الناس على الاحسان[3]. ومن بين الكرامات الواردة في السيرة المذكورة والتي ترمز إلى الحث على الصدقة أن أبا العباس لم يستسغ طعام العشاء الذي قدَّمه له أهل بيته ولم يأكل منه قط، وقد تبين أن رفضه تناول الطعام كان بسبب امرأة مسكينة وجدها أهل الدار نائمة بجانب باب المنزل تتضرع جوعاً[4]. وفي ذلك ما ينهض حجة على أن المسألة الاجتماعية والتخفيف من حدة التمايزات الطبقية وخلق مجتمع متماسك والتخفيف من عبء الفئات المستضعفة كان وارداً في كتب المناقب والكرامات كرد فعل ضد الأزمة التي كرَّست الفروقات الاجتماعية. وهي إذ تعمِّق قيمة الصدقة وتدافع عنها، فإنها تحاول أن تؤمن للجائع أجراً لفظياً وتبارك المكرم وتكافئه بأن تجعل ما يتصدق به يظهر بديله فوراً.

وفي الوقت نفسه حاولت الكتب الكرامية أن تخفف عن الفقراء بالتمنيات والرؤى والأحلام[5]، وإبراز عدم جدوى الطعام والترف، فتتحول حينئذ إلى كومة من الحكايات التي تمجِّد الفقر وتقهر النفس. لذلك غالباً ما ركزت على موضوع الموت، وعملت على الربط بين الدنيا والآخرة. فقد ورد في كتاب التشوف أن رجلاً من أهل سلا بنى داراً وتأنق في تشييدها، فدخل عليه أحد الصالحين فسأل رب الدار حول عدم تركه مدخلاً للنعش من تعاريج الفصلان[6]. فمن خلال هذه الرواية يتأكد أن كتب المناقب والكرامات كانت تربط بين الدعوة إلى التخلي عن الثروة والجاه وإبراز الحياة الدنيا كمعبر نحو الدار الأخرى وذلك عن طريق تقريب الموت إلى الأذهان، وهذه ظاهرة تستحق الالتفاتة لأن كثيراً من الحكايات الكرامية ركَّزت على معرفة ساعة الموت واستساغته وتسهيله. لماذا؟

يبدو أن الانتصارات الوهمية التي تحققها الكرامة في عالمها، وبالتالي فشلها في بناء المجتمع المثالي الذي تبنته يجعلها تهيىء الأذهان للموت، وتعمل على تنظيم الحياة الثانية، وتقيم علاقات مع الموتى عبر الأحلام والرؤى، وتعد النفس للرضى بالقادم. فالكرامة تجعل الإنسان دائماً على شفا حفرة من الموت، بل تستعجلها لتثبت في نفسه صلاح توجهه نحو طلب الانعتاق من العالم الحسي.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨٨

(٢) ابن الزيات: **أخبار أبي العباس السبتي**. حققه الأستاذ توفيق على هامش **كتاب التشوف**. منشورات كلية الآداب بالرباط. الرباط، مطبعة النجاح، ١٩٨٤

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٥٢

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٦٦.

(٥) من ذلك ما جاء عند ابن الزيات من أن رجلاً لم يأكل اللحم منذ مدة فرفع صوته بالدعاء، فإذا برجل يقرع باب داره ومعه شاة سمينة. انظر **التشوف**، م.س. ص ٣٠١ وهناك رجل آخر عسر عليه في عام مجاعة أن يجد قرص شعير فينام في الليل ويرى في المنام أنه أوتي بقصعة من ثريد فيأكل حتى يسأم وفي الصباح يجد نفسه شبعاناً انظر التميمي **المستفاد**، م.س.، ص ٤٩ ـ

(٦) ابن الزيات: **التشوف**، م.س.، ص ٣٠٤

وهكذا نجد الكرامات تبين أصحابها عارفين بيوم موتهم أو يوم موت غيرهم. ففي ترجمة أبي العباس أحمد بن محمد بن يوسف انه طلب من أحد أصحابه أن يحفر له قبراً، فلما سأله عن سبب ذلك أجابه بأنه سيموت في يوم الغد وتحققت نبوءته فعلاً(١). وثمة رواية أخرى مفادها أن أحد الأولياء أخبر زوجته بأنه سيموت بعد خمسة أيام فكان كذلك(٢). وهناك من كان يهيىء كفنه ويعلم ساعة موته(٣).

وتظهر الكرامة رغبة الولي في الموت، فهو يفضل عدم تناول الدواء لأنه يحب الموت(٤)، وكثيراً ما يموت وهو يبتسم(٥) عربوناً على استساغته له. فهل يعني ذلك محاولة فردية للخروج من الأزمة؟ مهما كان الأمر، فإن فكرة الموت التي ركّزت عليها كتب الكرامات لها علاقة وثيقة بالأزمة.

وهناك جانب اجتماعي آخر حددت كتب المناقب والكرامات موقفها منه، وهو الطب الشعبي الديني، ويتمثل في قدرة الأولياء على إشفاء المرضى الذين عجز الأطباء عن علاجهم. ذكر إبن قنفد(٦) أن ابنة أصيبت بمرض البرص، فحملها والدها إلى أطباء فاس دون جدوى، فأشير عليه بأحد أولياء ناحية مكناسة ويدعى أبو تميم الذي تمكّن من استئصال مرضها عن طريق المسح بريقه على موضع البرص، وبدون مقابل، باستثناء «الفتوح» الذي هو ثمن رمزي. وتكشف هذه الرواية عن دعوة صريحة إلى طب مجاني في مجتمع تصاعد فيه الغلاء والفقر والجفاف(٧)، واستفحلت أزمته وكثرت فيه جيوش البطالين.

من كل ما تقدم يتضح أن كتب المناقب والكرامات كانت تحمل خطاباً اجتماعياً يطمح إلى تحقيق نوع من التوازن الاجتماعي الذي أفقدته الأزمة، ومن ثم فإن موقفها كان انعكاساً أميناً للأزمة الاجتماعية التي تجذرت في بلاد المغرب في أواخر العصر الموحدي.

٣ ـ المحور الأخلاقي:

لا جدال في أن مؤلفي كتب المناقب والكرامات عاشوا في فترة تردَّت فيها السلوكات الأخلاقية، وانعدمت فيها القيم والمبادىء، وكانوا يصبحون ويُمسون على الفساد والميوعة التي استشرت في أواخر العصر الموحدي، لذلك بادروا إلى التعبير عن إدانتهم لهذا الوضع من خلال سرد كرامات الأولياء والصالحين، مستعملين في ذلك عنصراً هاماً يدخل ضمن عناصر الكرامة، وهو إمكانية تنبؤ

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٦ ـ ٣١٣
(٢) التميمي: م.س.، ص ٤
(٣) المرجع نفسه، ص ٧٢
(٤) العبدوني: **يتيمة العقود الوسطى** (مخطوط) الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم ك ٣٠٥ ص ٣٩٧
(٥) ابن الزيات: م.س.، ص ٣١٣
(٦) **انس الفقير**، م.س.، ص ٣١ ـ ٣٢
(٧) فضلاً عن الأزمة الاقتصادية التي سبق الحديث عنها، نلاحظ تلون الكرامة بالنشاط الاقتصادي من خلال ما يتأكد من ارتباط كثير من الكرامات بمواسم الجفاف والاستسقاء من طرف أصحاب الكرامات.

الولي بما تبطنه نفس الإنسان، وهو ما يُعبِّر عنه «بالمكاشفات» أو «الرؤية بالقلب». فالولي لـه من القدرة الخارقة ما يجعله قادراً على استكشاف أسرار الناس والوقوف على فضائحهم الأخلاقية التي يصرون على كتمانها. والحكايات الكرامية الخاصة بهذه الحالة دارت حول الولي أبي يعزى الذي اشتهر بمكاشفة الواردين عليه فيصرح لأحدهم بأنه زان، وللآخر بأنه سارق، والثالث بأنه كاذب(١)، وهكذا دواليك، وفي ذلك دعوة صريحة إلى التحلي بالمثل العليا التي ينشدها جامعو الكرامات.

ولا نعدم من روايات «المكاشفات» ما يؤيد هذا التخريج، فبتجميعها يتضح أنها تصب في قالب أخلاقي كالحفاظ على الأمانة(٢)، وتجنب الخيانة الزوجية(٣)، وعدم تدليس الدراهم(٤)، واجتناب الغش في العمل(٥)، والابتعاد عن السرقة(٦)، والإقلاع عن شرب الخمر(٧).

كما أن كتب المناقب غالباً ما تصبح أسلوباً تعليمياً ووعظياً لمجتمع طغت فيه المناكر وتفشت فيه الرذائل فتتدفق منها الموعظة والحكم(٨). كما وظفت الكرامات لهداية المنحرفين كاللصوص، إذ يذكر التميمي أن لصاً حاول أن يسلب من أحد الصلحاء كساه، لكنه تحول بكرامة هذا الصالح من قاطع للطريق إلى متصوف زاهد عابد(٩). ونجد رواية كرامية شبيهة بها عند ابن الزيات كذلك(١٠)

كما عبَّر الفكر الكرامي عن دعوته إلى التطهر وإقامة الصلاة(١١)، والحث على طلب العلم(١٢) والتصدي لمن يحاول منع نشره بالطريقة التي ينشدها أصحاب الكرامات(١٣).وبذلك يمكن القول إن كتب المناقب أصبحت جانباً تعليمياً ووعظياً تربوياً ينقل للقارىء والمستمع بواسطة الحكايات الكرامية نصائح وإرشادات للسلطة وسمو الفضائل مثل الكرم والإيثار والتضحية والوفاء للأفراد العاديين.

---

(١) التلمساني: **النجم الثاقب** (مخطوط) م.س.، ص ١٩٤

(٢) ابن الزيات: م.س.، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩

(٣) المرجع نفسه، ص ٢١٤ ـ **المعزى**: م.س.، ورقة ٥٢ ظهر.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٣

(٥) المرجع نفسه، ص ١٤٦

(٦) التادلي: **المعزى**: م.س.، ورقة ٥٣ وجه.

(٧) ابن الزيات: م.س.، ص ٣٦٨

(٨) التميمي: م.س.، ص ٣٩ ويورد في ترجمة أبي إسحق إبراهيم ما يلي: «قال محمد وصلت إليه يوماً زائراً فوجدته خالياً فسلمت عليه وقلت له أوصني يا سيدي فقال لي يا محمد العمر ثلاث ساعات فساعة مضت عندك لا تنجبر، وساعة تنتظرك لا تعلم هل تدركها والساعة التي انت فيها فاحفظها واعمرها بالطاعات تربحها».

(٩) التميمي: م.س.، ص ٦٠ ـ ٦١

(١٠) **التشوف**: م.س.، ص ٣٠٩.

(١١) المرجع نفسه، ص ٣٦٨

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٣٧

(١٣) ابن مريم: م.س.، ص ٣٠٠ ويذكر في روايته عن المتصوف أبي الفضل النحوي ما يلي: «دخل قاضي الجماعة يوماً من الجامع وأبو الفضل يقرىء الطلبة فسأل القاضي عن الحلقة فأخبر، فأمر بإبطال الدرس فقال أبو الفضل اللهم كما تسبَّب في إماتة مجلسنا فأرنا فيه العلامة...

نستخلص مما سبق أن الجانب الأخلاقي شكل نصيباً هاماً في المشروع الإصلاحي الـذي تصورته كتب المناقب والكرامات للخروج من مأزق الأزمة. ولعل من السهل ملاحظة التـرابط بين الإصلاح السياسي والاقتصادي ـ الاجتماعي والأخلاقي، مما يعكس النظرة الشمولية التي تبنتها مصادر الكرامات وطموحها لبناء المجتمع الأكمل والجسد الأسلم، انقياداً للقيم التي سطرتها لتجاوز الأزمة.

صفوة القول إن كتب المناقب والكرامات تُعد بنات شرعيات لـلأزمة، وُلـدت من رحمها وفي أحضانها ترعرعت، وعبَّرت عن تجلياتها بطريقة أو بأخرى، كما رسمت طروحات لتخطيهـا وبناء المجتمع السياسي الأمثل الذي كانت تراه بإيجابياته وسلبياته.

وإذا كنا قد طرقنا مثل هذه الإشكالية التاريخية، فإن طموحنا ينحصر في إثارتها فحسب؛ ولا شك أن ثمة قضايا أخرى وتساؤلات عميقة مرتبطة بهذا الموضوع لم نصل بعد إلى الإجـابة النهائية عنها. غير أن الإيمان بأن نتيجة كل بحث ما هي إلا بداية بحث جديد سيشكل ـ دون شك ـ دعامة لأبحاث مستقبلية.

- ٩ -

دور المصادر «الدفينة» في كشف الجوانب الحضارية المنسية للمدينة المغربية

دراسة تطبيقية حول مدينة مراكش من التأسيس حتى أواخر عصر الموحدين

ما إن يقتحم الباحث في العصر الوسيط تاريخ المغرب الحضاري، حتى يجد نفسه أمام فراغ مهول كلما حاول الحفر في البنى الاجتماعية أو الذهنية، أو المؤسسات الثقافية والاقتصادية.

وتزداد الصعوبة تفاقماً كلما تصدى لمعالجة الجوانب الحضارية للمدن المغربية، إذ إن معظم تلك الجوانب لم ترِد في الكتابات التاريخية الكلاسيكية إلا بكيفية خجولة، لتصبح بالتالي نسياً منسياً يقبع في زوايا الاهمال.

والمساهمة التالية تهدف إلى مطارحة هذه الإشكالية بعينها، في محاولة إيجاد قناة يمكن من خلالها إزاحة الستار عن بعض المظاهر الحضارية المنسية في تاريخ المدن مثل الأسواق، والخطط الإدارية، والمؤسسات الثقافية من مدارس وكتاتيب قرآنية، بالإضافة إلى العنصر البشري المقيم في المدينة خاصة طبقة العامة وهي الفئة المنتجة، والأقليات غير الإسلامية المتواجدة فيها، فضلاً عن معالمها العمرانية التي لم تولها الإسطوغرافيا التقليدية من العناية ما تستحق، ومن الاهتمام ما هو جدير بها، معتمدين في ذلك على المصادر الدفينة. فما المقصود بهذا النوع من المصادر أولاً؟.

يصنِّف البحاثة الأستاذ محمد المنوني[١] المصادر العربية لتاريخ المغرب صنفين: المصادر

(١) **المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث**، ج ١، الدار البيضاء، ١٨٨٣ ويضيف المؤلف إلى التعريف الذي أوردناه في المتن حول المصادر الدفينة وثائق الحوالات الحبسية ومجموعات المراسلات (ديوانية وسواها) فضلاً عن معطيات الوقفيات المسجلة بأوائل عدد من الكتب، وعن معطيات الكتابات على النقود أو المباني وما إلى ذلك.

الموضوعية التي تعني عنده «المؤلفات في تاريخ الدول أو الأقطار والبلدان المغربية، وفي تراجم النابهين من سكانها، وفي تراجم شيوخ المؤلف وما شابه هذه الأوضاع»، بينما يحدد الصنف الثاني الذي هو المصادر الدفينة بـ «كتب الجغرافيا والرحلات، والموسوعات القديمة، ومدونات النوازل الفقهية، ومؤلفات البدع، وبعض الشروحات للمتون الدراسية والمؤلفات المكتوبة خارج المغرب، ودواوين الشعراء والكناشات، فضلاً عن كتب المناقب والأنساب...

ويلتزم الباحث بهذه الخطة المنهجية في التصنيف المصدري، معتمداً في هذه الدراسة على الصنف الثاني أي المصادر الدفينة دون مجانبة المقولة التي ترى أن كل المظان المشار إليها في هذا التصنيف تصب جميعها ضمن المادة التاريخية.

وإذا كانت المصادر التاريخية التقليدية هي ملاذ المؤرخ، وموئله عند استقاء مادته الخام، فمن نافلة القول إنها لم تنصف المدن بما يتلاءم مع الدور البارز الذي لعبته في تاريخ المغرب الحضاري، وإن كان هذا الحكم لا يعني البتة إهمالها. بل الواقع أن مادتها تشكل ـ رغم هزالتها ـ قطاعاً مكملاً لما قد تكشف عنه المصادر الدفينة.

غير أن شحة المادة الخاصة بالمدن في هذه الإسطوغرافيا التقليدية، تستلزم وقفة لمحاولة تفسير هذه الظاهرة التي نعتقد أنها تُعزى إلى عاملين:

١ ـ إن تصور مؤرخينا المغاربة في العصر الوسيط تَشَكَّل من خلال الرؤية البطولية التي ترى أن الفرد صانع التاريخ، ولذلك كانت كتاباتهم سجلاً منقبياً يخلِّد أعماله ويسبِّح بحمده، وبالتالي لم يرد عندهم ذكر المدن إلا لماماً. ولذلك لا عجب إذا وجدنا عبد الواحد المراكشي[(١)] على سبيل المثال يصف الخليفة الموحدي أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بالوصف التالي:

«كان أبيض، تعلوه حمرة، شديد سواد الشعر، مستدير الوجه، أفوه، أعين، إلى الطول ما هو، في صوته جهارة، رقيق حواشي اللسان، حلو الألفاظ، حسن الحديث، طيب المجالسة...

إن النص السالف الذكر، يتضمن وصفاً دقيقاً لهذا الخليفة، ويقف على الجزئيات الدقيقة في جسمه من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه، دون احتساب ما عرض له من تفاصيل حول وزرائه وكتّابه وخاتمه، ومتنزهاته... بينما لم يخصص صاحب النص أكثر من نصف صفحة لوصف مدينة مراكش[(٢)]

والحكم نفسه ينطبق علس صاحب **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية** الذي أُلف أصلاً للحديث عن المدينة وتاريخها، غير أنه لم يفرد لها سوى صفحتين يتيمتين[(٣)] كذا الحال

---

(١) **المعجب في تلخيص اخبار المغرب**. الدار البيضاء، ١٩٦٨، ط ٧، تحقيق وتصحيح محمد سعيد العريان والعربي العلمي، ص ٣٤٦

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٠٧.

(٣) مؤلف مجهول: كتاب **الحلل الموشية في ذكر الاخبار المراكشية**. الدار البيضاء، ١٩٧٩، تحقيق د. زمامة وزكار، ص ١٥ ـ ١٦.

بالنسبة لابن أبي زرع[1] الذي لم يخصص لها سوى شذرات لا تروي ظمأ ولا تطفي غلة. وإذا كان هذا هو حظ العواصم فما بالك بالمدن الأخرى؟

إن انسحاق تاريخ المدن أمام تاريخ «البطل» الذي أفرزته النخبة الحاكمة هو الزاوية الأولى التي تفسر ما يعانيه الباحث اليوم من فقر على المستوى المعرفي الخاص بالمظاهر الحضارية للمدن.

أما الزاوية الثانية، فتكمن في ضياع معظم المصنفات المونوغرافية الخاصة بتاريخ المدن المغربية، باستثناء مؤلفات قليلة جداً[2]

هذا لا يعني أن تراثنا التاريخ يخلو من هذا النوع من المصنفات. فبالرجوع إلى كتب التراجم والسِّير، تتضح وفرة التأليف في هذا الصنف من تاريخ المدن، ولا غرو فقد ألف محمد بن يوسف الوراق الذي عاش في عهد الحكم المستنصر الأندلسي كتباً في أخبار تيهرت ووهران وتنس وسجلماسة ونكور والبصرة[3]، كما صنَّف أحمد بن محمد بن موسى الرازي مؤلفاً في صفة قرطبة وخططها ومنازلها[4] بينما ألف مؤرخ يُرجح أنه الجزنائي **كتاب تقريب المفازة في تاريخ مدينة تازة**[5]. ويخبرنا هذا المؤرخ نفسه عن كتاب آخر كتبه أبو القاسم بن جنون حول مدينة فاس[6] وقائمة الأمثلة تطول... غير أن أغلب هذه المصادر قد عفا عليه الزمن، وما سلم منها يعد في حكم الندرة[7]

وحتى الوثائق التي يستند عليها المؤرخ في قراءته وتفسيراته تكاد تشح بالمرة. فباستثناء ما تناقلته المصادر المتأخرة، فإن معظمها قد تم إتلافه أو طمسه بدوافع سياسية وإيديولوجية.

والحاصل أن الباحث يجد نفسه اليوم أمام معضلة تتطلب حلًّا مرضياً، ومن ثم تبرز المصادر الدفينة بما تتضمنه من شذرات متنوعة عن تاريخ المدن، ومظاهرها العمرانية، ومؤسساتها الاقتصادية والثقافية، وبناها الاجتماعية، قناة ضرورية لتجاوز هذه الإشكالية.

وقبل تطبيق هذا التخريج على مدينة مراكش ـ موضوع الدراسة ـ نرى ضرورة إعطاء بعض

---

(١) **روض القرطاس**، م.س.، ص ١٣٨ ـ ١٣٩

(٢) مثل **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون** لابن غازي (الرباط، مطبعة الأمنية، ١٩٥٢)، و **كتاب اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار** لأبي عبد الله محمد بن القاسم بن محمد الأنصاري (تحقيق عبد الوهاب بن منصور. الرباط، المطبعة الملكية، ١٩٨٣)، و **جني زهرة الآس في أخبار بناء مدينة فاس** للجزنائي (الرباط، المطبعة الملكية، ١٩٦٧).

(٣) الضبي: **بغية الملتمس**، مدريد، ١٩٨٤، ص ١٤٠

(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٥) ابن سودة: **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، ج ١، الدار البيضاء، (ط ٢) ١٩٦٠، ص ٤٢.

(٦) **جني زهرة الآس**، الجزائر، ١٩٢٢، ص ٤٥.

(٧) لمزيد من التفصيل، انظر لصاحب هذه الدراسة: «وثائق حول التاريخ السياسي والاجتماعي لمدينة مكناسة في العصر الوسيط من خلال الإنتاج الأدبي والتاريخي والنوازل»، **مجلة مكناسة** ١، العدد ٢، كلية الآداب بمكناسة، سنة ١٩٨٧، ص ٨٣.

الملاحظات حول كيفية تعامل المصادر الدفينة مع المدن المغربية عامة، وأهميتها كأدوات ضرورية لدراسة تلك المدن.

١ ـ إن هذه المصادر لا تتحدث بتفصيل عن مدينة مغربية بعينها، كما أن المعلومات التي تزود بها الباحث متناثرة وغير متناسقة. إلا أنها تتميز بخاصية هامة، وهي أنها تنقل أخبارها عن مصادر ضائعة(١)، وتقف بدقة عند الجزئيات الخاصة بالمظاهر العمرانية للمدينة(٢)، وتأتي بروايات جديدة لا نجد لها نظيراً في المصنَّفات التاريخية التقليدية(٣)، كما أن نصوصها يكمِّل بعضها البعض الآخر(٤) وعلى الرغم من أن بعض الروايات الواردة في كتب المناقب والكرامات تتسم بنوع من الشطط والبعد عن الواقع، فإن تفكيك رموز الكرامة من خلال تلك الروايات تبين مدى صحتها كما اتضح لنا من خلال بعض المقارنات، هذا فضلاً عما تتضمنه من نصوص جديدة تدعو إلى إعادة النظر في بعض الأخبار المتداولة في كتب التاريخ(٥).

٢ ـ إن مؤلفي هذا النوع من المصنفات، لم يكونوا في الغالب «مؤرخي بلاط»، بل كان يحركهم إما نشاطهم العلمي كما هو الشأن في كتب الطبقات والسير، وإما نشاطهم التجاري وحب المعرفة والاستطلاع كمصنفي كتب الجغرافيا والرحلات، أو استماتتهم في الدفاع عن الحق والشريعة كمؤلفي كتب النوازل مثل ابن رشد والونشريسي الذي لم تكن تأخذه في الله لومة لائم. ومن ثم يمكن الاطمئنان إلى رواياتهم التي تكون أكثر وثوقية ومصداقية، مع أخذ الحيطة والحذر من بعضها مثل كتب المناقب والتصوف لما تتسم به أحياناً من مبالغات، أو ما تتدخل فيه بعض المواقف والاعتبارات.

٣ ـ لا تقتصر المصادر الدفينة على مد الباحث بمعلومات حول المدن فحسب، بل إنها تساعد على فهم تخطيطها، وتكويناتها المعمارية، وأحكام البناء وأهدافه ومراميه. فقد وضعت مجموعة من التصورات والمعايير التي لا يمكن دراسة المدن المغربية دون الوقوف عندها. وتبرز في هذا الصدد الأحكام الفقهية والفتاوى مثل **كتاب الجدار** لعيسى بن موسى التطيلي، ونوازل ابن رشد، وكذلك نوازل البرزلي والونشريسي.

---

(١) ينقل أبو علي صالح صاحب **كتاب القبلة** عن الوراق. انظر كتابه المذكور ص ١٣، كما ينقل عن مصدر آخر هو كتاب **دلائل القبلة** لأبي سعيد الهيسكوري، انظر: م.ن.،ص ١١، كما ينقل ابن عبد العظيم الزموري عن كتاب سماه **أنس العارفين**، انظر **بهجة الناظرين** م.س.، ورقة ١٥ ظهر.

(٢) مثلًا، حدد الادريسي بدقة موضع مراكش، فوضح على أنها تبعد عن أغمات باثني عشر ميلًا، انظر: **المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق للادريسي**، تحقيق محمد حاج صادق، باريس، ١٩٨٣، ص ٨٣.

(٣) الأزموري: **بهجة الناظرين** م.س.، (مخطوط) ورقة ١٦ وجه، ويأتي برواية جديدة حول استشارة الأمير المرابطي علي بن يوسف للمتصوف عبد الله أمغار عند عزمه بناء سور مراكش، وقد استند عليه الناصري في حديثه عن مراكش في كتاب **الاستقصا** ، م.س. ج ٢، ص ٢٤

(٤) انظر هذه الرواية عند صاحب **بهجة الناظرين**، م.س.، وكذلك في كتاب **القبلة** (مخطوط) لأبي علي بن صالح م.س.، ص ١٣

(٥) كما هو الحال عند صاحب **المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى** الذي يذكر بأن جامع الكتبية به صومعتان: الصومعة السفلى وهي التي بناها المرابطون، والكبرى وهي التي بناها يعقوب المنصور، م.س.، انظر ورقة ٣ ظهر.

والواقع أن هذه المصادر خصصت أبواباً ضخمة شملت أسئلة وأجوبة شافية حول حركة البناء انطلاقاً من الشريعة الإسلامية، إذ يُـلاحظ ورود فتاوى حـول بناء المسـاجد والـرباطـات والحصون والمساكن والحوانيت. كما ترد ضمن أبواب البناء ما تعرض له المجتمع من مشاكل الضرر التي كانت تحدثها أحياناً بعض الأنواع من البناءات كإقامة الحمام أو المصنع إلى جانب المساكن، فتعرضت كتب الأحكام الفقهية إلى كل هذه المشكلات المعمارية، وفرضت ضرورة خضوعها لأحكام السياسة الشرعية، مما جعل منها مادة تتحكم في تخطيط المدن المغربية، لا يمكن للدارس أن يستغني عنها، ومن ثم فإن أحكامها تساعد على دراسة تلك المدن على نحو ما كان يحكم الحضارات القديمة من قوانين مدنية ساهمت في توضيح الرؤية الخاصة بتلك المدن[١].

٤ ـ وبالقدر نفسه، تساعد المصادر الدفينة على تفسير ووضع «فلسفة» لعمران المدن. وفي هذا الصدد يأتي كتاب **المقدمة** لابن خلدون، وهـو مصَّنف لا يمكن إلا أن نضعه في عـداد كتب علم الاجتماع السياسي ليصنف ضمن المصادر الدفينة. فهو يجيب بعمق عن بعض القضايا الهـامة بخصوص المدن، وهي إجابات من الأهمية بمكان، خاصة إذا تعلق الأمر بعالم اجتماعي عُرف بعلو كعبه، ونظرته الثاقبة، وقراءاته العميقة لتاريخ العمران كابن خلدون. ونكتفي في هذا المجال بعرض نصوص محدودة يجيبنا فيها عن ثلاثة أسئلة هامة:

أولًا: لماذا كانت المدن قليلة بالمغرب؟

ثانياً: لماذا يسرع الخراب إلى المدن المغربية؟

ثالثاً: ما العلاقة بين المدينة المغربية وانقراض الدولة المؤسِّسة لها؟

إنها أسئلة طرحها ابن خلدون، وأجاب عنها بما يمكن من فهم ميكانيزمـات عمران المـدن المغربية والعوامل المتحكمة فيها؛ فبخصوص السؤال الأول يجيب:

«والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبـل الإسلام، وكـان عمرانها كله بدوياً، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحـوالها، والـدول التي ملكتهم من الأفرنجة والعرب لم يطل أمد ملكهم حتى ترسخ الحضارة فيها، فلم تزل عوائد البداوة وشؤونها، فكانوا إليها أقرب، فلم تكثر مبانيهم»[٢].

فهو كما يلاحظ يربط بين البداوة وقلة العمران، فتأسيس المدن في نظره غاية الحضارة وإحدى تجلياتها.

وعن السؤال الثاني الخاص بأسباب خراب المدن المغربية يقول ابن خلدون[٣] «والسبب في ذلك شأن البداوة والبعد عن الصنائع. فكما قدمناه فلا تكون المباني وثيقة في تشييدها والله أعلم،

---

(١) محمد عبد الستار عثمان: **المدينة الإسلامية**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٢٨، آب، ١٩٨٨، ص ٣٦.

(٢) ابن خلدون: **المقدمة**، م.س.، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠.

وجه آخر وهو أمسّ به ذلك قلة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن كما قلناه في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي».

من خلال هذا النص يتضح كذلك الربط بين البداوة التي هي مرحلة تتميز بعدم اتقان البناء، وعدم مراعاة اختيار أفضل الأماكن عند اختطاط المدن.

أما بخصوص السؤال الثالث حول العلاقة بين نمو المدينة المغربية وانقراض الدولة المؤسسة لها، فإن ابن خلدون يوضح هذه الإشكالية بقوله: «فإذا كان عمر الدولة قصيراً وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها، فخربت، وإن كان أمد الدولة طويلاً، ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد، والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدد ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح إلى أن تتسع الخطة وتبعد المسافة»[1]

فالربط هنا واضح بين الدولة والمدينة، فمتى اشتد عود الدولة وقويت سطوتها، كان عمران المدينة أكثر قوة ومناعة.

ونحن هنا لا نناقش مدى صحة الفكر الخلدوني حول المدن، ولكن من الأكيد أن مثل هذه النظريات تسمح بالتفسير، كما تفسح المجال لتطوير آفاق البحث حول المدن المغربية.

٥ ـ ومن الملاحظات الهامة أيضاً أن المصادر الدفينة تكشف لنا بعض الممنوعات المسكوت عنها في تاريخ المدن كمؤسسة السجون ومؤسسة الضرائب. ففي بعض كتب المناقب والتصوف يرد ذكر روايات حول بعض المتصوفة الذين تم سجنهم. وهي لا تكتفي بذكر أخبار السجن فحسب، بل تشير إلى مكانه ونوعيته[2].

وتنهض **رسالة في الحسبة** التي ألفها ابن عبدون (القرن السادس الهجري) حجةً على هذا الطرح، فهي تفيض بحديث مسهب حول السجن، وفصول هامة حول أحكامه، وكيفية معاملة السجناء، وتحديد مسؤولية من لهم النظر في هذه المؤسسة[3]. كما تتضمن مادة هامة عن الضرائب التي كان يشرف عليها المتقبلون[4] وهو الموضوع عينه الذي لمح إليه الإدريسي[5] أثناء حديثه عن ضريبة القبالة(*) بأسواق مراكش كما سنبين في القسم التطبيقي.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨٧

(٢) مثال ذلك ما ذكره ابن الزيات عندما اشار إلى أن المتصوف أبا يعزى سجن في صومعة الكتبية. انظر كتاب **التشوف إلى رجال التصوف**، م.س.، ص ٢١٥

(٣) ابن عبدون: **رسالة في الحسبة**. نشرها ليفي بروفنسال ضمن مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية. القاهرة ١٩٥٥

(٤) المرجع نفسه، ص ٧

(٥) الادريسي: م.س.، ص ٤٥

(*) كانت تفرض على جميع السلع المعروضة في الأسواق، ويجبر الباعة ـ بواسطة المتقبلين ـ على أدائها للسلطة المرابطية. ويذكر الحميري ـ بنوع من المبالغة ـ أن هذه الضريبة كانت تفرض حتى على باعة الجراد (**الروض المعطار**، م.س. ص ٥٤١). واستمرت هذه الضريبة حتى أزالها الموحدون. وكانت تفرض على الفلاحين في اشبيلية. وقد ندد بها ابن عبدون في **رسالته**، م.س. ص ٣٠

٦ ـ وإذا كانت بعض المصنفات المونوغرافية التي وصلتنا سالمة تكشف لنا عن بعض الخطط الإدارية في المدن أو تسمح أحياناً بتتبع مراحل بنائها، والوقوف على أعلامها وحركتها الفكرية، فإنها غالباً ما همشت بعض المرافق الأساسية في المدن كالأسواق والمؤسسات التعليمية من كتاتيب قرآنية ومدارس وغيرها، فتأتي المصادر الدفينة لتسد هذا الفراغ وهنا تبرز مرة أخرى أهمية كتب الحسبة. فسواء في رسالة ابن عبدون المشار إليها آنفاً، أو رسالة السقطي أو الكرسيفي، نجد مادة طيبة حول هذا الموضوع حيث تعرضت لمؤسسة القضاء[١]، وصاحب المدينة وأعوانه، والحرس والعرفاء[٢]، فضلاً عن عنايتها بعمران المدينة ونظافة شوارعها ومرافقها الاقتصادية. أما الأسواق وكيفية تنظيمها، وتسيير وإدارة المعاملات التجارية، فتفيض كتب الحسبة بسيل من النصوص الخاصة بهذا المجال[٣].

ورغم الطابع «التقني» لهذه المصادر، فإنها تعكس الصورة المتحكمة في سير شؤون المدينة لأن السلطة الأندلسية ـ المغربية هدفت من خلال نظام الحسبة تنظيم حياة المدينة والسهر عليها من خلال المراقبة المستمرة، ولذلك يمكن اعتبارها مصدراً هاماً يكشف عن دقائق الحياة اليومية في أسواقها.

٧ ـ وتنفرد كتب الحسبة والتصوف والنوازل الفقهية بإماطة اللثام عن طبقة العامة في المدن، وهي الطبقة التي غيَّبتها المصادر التاريخية. ففي حسبة ابن عبدون كما في حسبة ابن عبد الرؤوف فصول هامة عن «جماهير» المدن، فقد خصص الأول باباً عن «الباعة وأهل الصنائع»[٤]، بينما خصص الثاني فصولاً للعطارين والكتَّانين والحنَّاطين وغيرهم[٥] في حين تطرقت كتب التصوف والطبقات بدورها للبنائين والمستأجرين والمدرِّسين في الكتاتيب[٦]، وغيرهم من العامة، وفي ذلك رحمة للباحث، خاصة إذا علمنا أن هؤلاء ممن يسميهم ابن خلدون «بأناس العمل» كانوا يشكلون الطاقة المحركة لتطور المدن.

٨ ـ وفي الميدان العمراني، تلقي المصادر الدفينة ضوءاً كشافاً يكشف لنا أسماء المساجد والفنادق والرباطات، وأبواب المدينة والرحبات والحارات كما سنبين من خلال نموذج مراكش. كما تهتم ببعض المظاهر العمرانية الهامشية كالمقابر وأسمائها. ولا يخامرنا شك في أن دراسة الأزقة والمساجد وغيرها يفسر كثيراً من المسائل الأثرية، فضلاً عن الدلالات السياسية والاجتماعية التي تحملها.

---

(١) ابن عبدون م.س.، ص ٧

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩ وما بعدها

(٤) المرجع نفسه، ص ٤١ وما بعدها

(٥) ابن عبد الرؤوف. **رسالة في الحسبة**. نشرها ليفي بروفنسال مع **رسالة** ابن عبد عبدون تحت عنوان **ثلاث رسائل في الحسبة** ص ٨٦ وما بعدها.

(٦) سنقوم بتوظيفها عند معالجتنا مدينة مراكش.

٩ ـ يلاحظ كذلك أن المصادر الدفينة لا تكتفي بذكر أخبار المدن المغربية فحسب، بل تذهب إلى ذكر المشاكل التي اعترتها كمشاكل الأسواق، وتداخل المباني، وضيق الأزقة، وكشف بعض الحوانيت لحرمات المنازل، وكذلك مشكل الماء الذي أخذ حيزاً هاماً من أخبارها، فأسهبت في ذكره، وأعطت حلولاً لهذه المسألة الحيوية، موضحة تقنيات جلب المياه إلى المدينة(١).

١٠ ـ أما في الميدان الاجتماعي، فيلاحظ أن المصادر الدفينة تتحدث عن بعض القضايا المهملة في كتب التاريخ، كأهل الذمة وفئة اللصوص والمشعوذين والسحرة وغيرهم، كما تتناول سكان المدن وتوزيعهم البشري في المدينة، كذلك طعامهم وملابسهم وتقاليدهم وعاداتهم، الشيء الذي يعكس صورة ناصعة لأنشطة السكان، ومظاهرها المختلفة داخل المدينة المغربية(٢).

١١ ـ ومن الملاحظات التي يجب تسجيلها كذلك أن المصادر الدفينة تدفع الدارس إلى المزيد من البحث والاستقصاء، فاسم مسجد الجزارين بمراكش يحفزنا على التساؤل: هل كان موقع هذا المسجد في السوق؟ وهل كان ثمة تخصص في الأماكن الخاصة بالباعة، وهو تساؤل تزكي مشروعيته تسمية باب الدباغين، هل كان هناك تجمع لحوانيت أهل هذه الحرفة في هذا الباب بالذات؟ ولماذا سمي أحد أبواب مراكش بباب فاس؟ هل كان المسافرون ينطلقون منه إلى فاس للتجارة أم ثمة احتمالات أخرى؟ والشيء نفسه يُقال عن حارة الجذماء الموجودة خارج مراكش(٣) إنها مسألة تدفعنا إلى طرح السؤال: هل خصصت السلطة أماكن خاصة بمرضى الجُذام خارج المدينة؟ فهذه الأسماء تدفع الباحث دون شك إلى المزيد من التمحيص والبحث.

١٢ ـ كذلك يمكن القول إن ما ورد في المصادر يُمكِّننا من مقارعة بعض الكتابات الأجنبية، والرد على التهم التي أُلصقت بالمدينة المغربية جزافاً انطلاقاً من قواعد خضع لها تقييمها للمدينة الأوروبية. وتبرز في هذا المجال كتب النوازل والأحكام الفقهية وآداب الحسبة التي وضعت قوانين في مجال تخطيط المدن وتنظيماتها، وبالتالي تدفع حجج أولئك الذين ذهبوا ـ في غياب هذه المصادر ـ إلى القول بأن المدن الإسلامية بما فيها المغربية لم تكن تخضع لنظام معين(٤).

١٣ ـ وأخيراً، فإن ما ورد في المصادر الدفينة يساعد على ضبط نتائج الأبحاث الأركيولوجية. ولذلك نرى ضرورة سير عملية توظيف نصوصها مع البحث الأثري لما لذلك من أهمية في إماطة اللثام عن كثير من المظاهر الحضارية.

وبعد هذه الملاحظات العامة، سنحاول تطبيق هذه الفرضيات، وبالتالي إبراز دور المصادر الدفينة في الكشف عن المظاهر الحضارية للمدينة في الغرب الإسلامي متخذين مراكش نموذجاً لهذه الدراسة التطبيقية.

---

(١) سيأتي الحديث عن هذه الظاهرة في معالجتنا للمظاهر الاقتصادية في مراكش.

(٢) تعتبر كتب الجغرافيا والرحلات أهم نموذج لدراسة هذه الظواهر. كما أن كتب النوازل لا تقل أهمية عن ذلك.

(٣) ابن الزيات: م.س.، ص ٢٦٨

(٤) انظر: ابن عبدون: م.س.، ص ٤١ وما بعدها.

أولاً: على صعيد المظاهر العمرانية

تكشف كتب التصوف والمناقب والتراجم والسِّير والجغرافيا عن كثير من المظاهر ذات الطابع العمراني. فابن القاضي[1] يحدد الموضع الذي بنيت فيه مراكش بخيام الشعر، بينما يحدده الادريسي[2] بنوع من الدقة إذ يجعله يبعد ١٢ ميلاً عن مدينة أغمات. ويحدد الأول مواد البناء المتمثلة في الطين والحجر، بينما نستفيد مما ذكره التادلي[3] أن مادة الجير استُعملت في بناء منازل مراكش.

وترد قضية تسوير مراكش في الإشارات الدفينة في إطار ديني. ولا غرو فقد عدّ السور من المعايير الحضارية التي تميز المدن، واعتبرت الأحكام الفقهية بناء الأسوار وسيلة لحفظ النفس والمال والعرض، حتى أن الفقهاء جعلوها في عداد «البناء الواجب». ولذلك ربط أبو علي صالح في **كتاب القبلة** بين إنشاء السور واستشارة الفقهاء، فأشار إلى أن أول سور أقيم حول مراكش كان بإيعاز من الفقيه ابن رشد الجد (ت ٥٢٠ هـ)[4].

وفي السياق نفسه يزودنا صاحب كتاب **بهجة الناظرين**[5] بنص جديد مفاده أن علياً ابن يوسف قبل عزمه على بناء سور مراكش استشار بعض الأولياء، ومنهم المتصوف أبو عبد الله أمغار.

ويرجع الفضل إلى هذا المصدر في إثارة قضية سكتت عنها كتب التاريخ، وهي إشارته إلى ضعف الجبايات اللازمة لبناء هذا السور[6]، وهو ما كان مدعاة لاستشارة الولي المذكور الذي شجَّعه على ذلك خاصة وأن حاجة المدينة إلى التحصين ازدادت بعد أن اتسع عمرانها، وأصبح بناء السور ضرورة حيوية، وقد تميزت الأسوار عموماً بمتانتها. وبخصوص مساجد مراكش، تمدنا المصادر الدفينة بمعلومات قيِّمة تتجلّى أولاً في ذكر أسمائها. فمن خلال **كتاب التشوف**، نستكشف عدداً من أسماء الجوامع والمساجد كالجامع القديم، وجامع القصر الجديد وجامع علي بن يوسف، ومسجد الجزارين، ومسجد أبي مروان، ومسجد الصدراوي، ومسجد بئر الجنة، ومسجد تورزجين[7]. كما يزودنا **المقتبس من كتاب الأنساب** باسم جامع السقاية[8] في حين يرد بين ثنايا مصنَّف مارمول اسم جامع عبد المؤمن[9]. ولا شك أن أسماء هذه المساجد تحمل دلالات سياسية واجتماعية تدفع الباحث إلى التنقيب والاستقصاء مستعيناً في ذلك بالبقايا الأثرية.

---

(١) **جذوة الاقتباس**، ج ٢، الرباط، ١٩٧٣، ص ٥٤٦.

(٢) **المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق**... م.س.، ص ٨٣.

(٣) **المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى** (مخطوط) م.س.، ورقة ١٣٦ ظهر.

(٤) كتاب **القبلة** (مخطوط) م.س.، ص ١٣

(٥) الأزموري: م.س.، ورقة ١٥ وجه، وقد سبق أن أشرنا إلى استفادة الناصري منه.

(٦) المصدر نفسه، الورقة نفسها.

(٧) ابن الزيات: **كتاب التشوف**، م.س. انظر في أسماء هذه المساجد، ص ٠٢ ٣١٦، ٢٦٤، ٢٣٨، ٣٤٦

(٨) البيدق: **المقتبس من كتاب الأنساب**. نشره عبد الوهاب بن منصور، الرباط، ١٩٧١، ص ٥٨.

(٩) مارمول: **إفريقيا**، م.س.، ج ٢، ص ٤٨

غير أن هذه المصادر لا تتوقف عند رصد أسماء الجوامع، بل تذهب احياناً إلى وصفها وصفاً دقيقاً يمكّن الباحث من الوقوف على الفن المعماري في العصر الوسيط. ونسوق في هذا الصدد مثال جامع عبد المؤمن الذي يعطينا عنه مارمول صورة جمالية، مشيراً إلى أن يعقوب المنصور الخليفة الموحدي زاد فيه خمسين ذراعاً في العلو بعد أن اتضح له انحداره، ثم زيَّنه بأعمدة رخام جُلبت من الأندلس[١]. ويسهب هذا الرحالة ـ رغم أنه عاش في فترة متأخرة ـ في وصف جامع علي بن يوسف فيذكر بأن سمك جدرانه بلغ ١٢ قدماً، وفي أعلى قمة الصومعة نُصبت ثلاث تفاحات من فضة في عمود غليظ من فولاذ كان علي بن يوسف قد وضعه تذكاراً لانتصار مؤزّر حققه ضد القوى النصرانية، مضيفاً أن بعض الدكاكين الصغيرة كانت تحيط به إبان بنائه[٢]

وعن المسجد ذاته، نستشف من رواية أبي علي صالح أن البدء في بنائه كان في عهد ابنه علي بعد أن أمر بهدمه. وتذهب الرواية إلى تفسير هذا الإجراء بضعف مادة البناء المتمثلة في الطوب والطين فقط. وخلال هذا البناء الجديد أقيمت إلى جواره بعض المنازل[٣] ونستشف من تلك الرواية أن قبلته عرفت تصويباً حيث اجتمع أكثر من أربعين فقيهاً ضمنهم أبو الوليد بن رشد وحولوا محرابه نحو الاتجاه الصحيح[٤].

إن هذه النصوص ـ وغيرها ـ تدحض نظرية بلانهول ومن حذا حذوه من أقطاب المدرسة الغربية الذين زعموا ـ افتراء ـ أن البناء في المدينة الإسلامية تميز بعدم تماسك بنيانه[٥]. كما أن استشارة الفقهاء في مثل هذه المظاهر العمرانية وكذا التعديلات التي أدخلت عليها بناء على آرائهم تنهض حجة على مدى خضوع التكوينات المعمارية في المدينة المغربية للفكر العمراني الإسلامي والتقنيات المستمدة من تعاليمه، الشيء الذي يفنِّد ما روجته الدراسات الأوروبية حول عشوائية العمران في المدن الإسلامية[٦].

وثمةَ رواية أخرى وردت في أحد كتب التصوف[٧]، مفادها أنه كان بجامع الكتبية صومعتان: السفلى وهي التي بناها المرابطون، والكبرى وهي التي شيدها يعقوب المنصور.

كما لا نعدم من القرائن ما يكشف عن وجود كنائس مسيحية في مراكش[٨]

وإذا ما حوَّلنا أنظارنا من المساجد والكنائس إلى القصور والبلاطات، نجد معلومات دفينة منبثّة في جغرافية الادريسي الذي يشير إلى وجود قصور عديدة بمراكش خُصصت للأمراء والجيش

---

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٤
(٣) كتاب القبلة، م.س.، ص ١٣
(٤) المرجع نفسه، ص ١١
(٥) XAVIER DE PLANTHOL: *The World of Islam*, New York, 1959, pp. 22 - 23.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٦
(٧) التادلي: م.س.، ورقة ٣ ظهر.
(٨) مارمول: م.س.، ص .

وخُدام الدولة[1]، ويتعمق في مواد بنائها، فيخبرنا بأن الحجر الذي بني به قصر علي بن يوسف أخذ من جبل ايجلين، ثم يذكر بعد ذلك اسم القصر الذي عُرف بدار الحجر[2].

وإلى جانب هذا القصر، وُجد بستان كبير يشمل العديد من الأشجار المتنوعة[3]. بينما انشأ الموحدون أمام الساحة المقابلة لجامع عبد المؤمن المذكور قصرين كبيرين خصصا لإقامة قادة الجيش المسيحي الذين كانوا يعملون في صفوف القوات النظامية الموحدية[4].

ونستشف من رواية مارمول[5] أن هناك قصراً آخر خُصص لقسم من الجيش والمتمثل في فرقة الرماة. وفضلاً عن كل ذلك، تزودنا المصادر الدفينة بأسماء حومات مراكش وأبواب المدينة وحاراتها وحماماتها ومرافقها الاجتماعية الأخرى. ففي ما يتعلق بالحومات، يذكر ابن الزيات[6] في ترجمة إحدى المتصوفات انها كانت تسكن بحومة باب اغمات بمراكش. أما عن الأبواب، فترد عنده أسماء العديد منها مثل باب فاس، وباب الدباغين، وباب تاغزوت، وباب إنتان، وباب أغمات[7]، بينما يرد اسم باب المخزن عند صاحب **كتاب الأنساب**[8]. وباب الطبول ودكالة عند مارمول[9] الذي حصر عدد أبواب مراكش جميعها في ٢٤ باباً.

أما عن الحارات، فإن أسماء بعض منها تنبث في كتب التصوف مثل حارة الجذماء الواقعة خارج مراكش[10](ضاحيتها)، وحارة يعبيدن[11]داخلها. هذا إلى جانب أسماء الحمامات المنتشرة في المدينة كحمام الحرة[12] على سبيل المثال، وكذلك أسماء بعض الأفران مثل فرن الجيارين[13].

وأميل إلى الاعتقاد أن تسمية الحمامات بأسماء أصحابها يدل على عدم قدرة طبقة العامة تضمين منازلهم حمامات خاصة، ولذلك كثر إنشاء الحمامات المنسوبة إلى مالكيها.

---

(١) **المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق**، م.س.، ص ٨٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ٨٤.
(٣) مارمول: م.س.، ص ٥٠.
(٤) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(٥) المرجع نفسه، ص ٥٢.
(٦) **التشوف**، م.س.، ص ٣٨٦
(٧) المرجع نفسه، انظر ص ٢٣٨، ٢٤١، ٢٩٥، ٢٩٨، ٣١٢ وعن باب انتان نشير إلى أن ابن الابار يذكرها تحت اسم باب إيلان. انظر: **المعجم في أصحاب القاضي ابي علي الصدفي**، مدريد، ١٨٨٥ ص ٢٩٦ ويقول محقق كتاب **التشوف** انه هو الباب الذي كان منه الخروج إلى هنتاتة.
(٨) البيدق: **المقتبس من كتاب الأنساب**، م.س.، ص ٤١.
(٩) مارمول: م.س.، ص ٤٧، ٥٥.
(١٠) ابن الزيات: م.س.، ص ٢٦٨
(١١) المرجع نفسه، ص ٣١٧
(١٢) **مناقب الشيخ ابي العباس السبتي**، م.س.، ورقة ١٠٥ وجه.
(١٣) ابن الزيات: **اخبار ابي العباس السبتي**، المنشور على هامش كتاب **التشوف** من طرف الأستاذ أحمد التوفيق، م.س.، ص ٤٧٢.

واحتوت مراكش كذلك على مخازن وأهراءات استغلها الأمراء في خزن الحبوب[١]، في حين لا تخلو بعض كتب الرحلات من ذكر أسماء المارستانات وأهمها المارستان المعروف بدار الفرج وهو الذي أسسه الخليفة الموحدي أبو يوسف يعقوب. وقد ورد عند صاحب **الاستبصار** قوله: «وهو مارستان المرضى، يدخله العليل فيعاين ما أعد فيه من المنازه والمياه والرياحين والأطعمة والأشربة المفوهة ويسعها فتنعشه من حينه بقدرة الله تعالى»[٢].

أما المنازل، ففضلاً عما ورد بشأن المواد المستعملة في بنائها، هناك روايات دفينة يُستنتج منها توفر البعض منها على آبار[٣]، فضلاً عن دهليز[٤]. والإشارة التي تشير إلى وجود أدراج قمينة بالكشف عن وجود منازل ذات طابقين فأكثر[٥]. وتعرض المصادر نفسها لأسماء بعض الرباطات مثل رباط تاسماطت[٦]، ورابطة الغار[٧]، ورابطة أبي إسحاق[٨]. كما تمدنا بأسماء بعض الفنادق الموجودة في المدينة مثل فندق مقيل الذي أقام فيه أبو العباس السبتي مدة من الزمن[٩].

وتساعدنا بالقدر نفسه على معاينة أماكن المقابر والوقوف على أسمائها. ومن خلال لم شتات النصوص المتفرقة في بطونها، نستشف أن مقابر مراكش وُجدت خارج أبوابها في الغالب الأعم. ونسوق في هذا الصدد مثال مقبرة باب تاغزوت(ٰ ومقبرة باب أغمات التي دُفن فيها القاضي عياض[١١]، وغيرها من المقابر الموجودة بإزاء الأبواب المذكورة آنفاً. كما أن بعضها وجد إلى جانب الرباطات كما هو الحال بالنسبة لمقبرة رابطة الغار. غير أن بعضاً منها وجد داخل سور مراكش كمقبرة تامراكشت[١٢].

علاوة على ذلك، تفيدنا المصادر الدفينة في التعرف على بعض البحيرات وأسمائها كبحيرة الفصفصة[١٣] وبحيرة الرقاق[١٤]، وبحيرة الناعورة[١٥]، وبحيرة الطلبة[١٦]

---

(١) مارمول: م.س.، ص ٤٨
(٢) مؤلف مجهول: **كتاب الاستبصار**، م.س.، ص ٢١٠
(٣) ابن الزيات: **أخبار أبي العباس السبتي**، م.س.، ص ٤٧٢
(٤) المرجع نفسه.
(٥) المرجع نفسه، ص ٤٧٦
(٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٨
(٧) المرجع نفسه، ص ٣١٢
(٨) المرجع نفسه، ص ٣٠٥ ويقول محقق كتاب **التشوف** أنها المعروفة الآن بضريح بسيدي إسحاق.
(٩) مجهول: **أخبار أبي العباس السبتي**، م.س.، ورقة ١٩٥ وجه (المخطوط).
(١٠) ابن الزيات: م.س.، ص ٢٩٥ ـ ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، م.س. ج ٦، ص ٣٢٢
(١١) ابن عجيبة: **ازهار البستان في طبقات الأعيان** (مخطوط) الخزانة الحسنية رقم ٤١٧ ورقة ٣٤ وجه.
(١٢) ابن عبد الملك: م.س.، ص ٩٠
(١٣) ابن الزيات: م.س.، ص ٢٤٥
(١٤) المرجع نفسه؛ ص ٢٤٣
(١٥) ابن الزيات: **اخبار ابي العباس السبتي**، م.س.، ص ٤٦٩ من القسم المنشور.
(١٦) المرجع نفسه، ص ٤٧٠.

يتضح مما سبق أن المصادر الدفينة تختزن معلومات هامة عن مختلف التكوينات المعمارية في مراكش، وهي معلومات قد نجدها في المصادر التاريخية بصورة عفوية، إلا أن بعضها قد يذهب إلى حد تصحيح ما ورد في تلك المصادر نفسها.

ثانياً: على صعيد المؤسسات الاقتصادية

تبرز أهمية المصادر الدفينة في إماطة اللثام عن كثير من المرافق الاقتصادية، وفي مقدمتها الأسواق التي تشكل عادة محاور نهضتها العمرانية وأحد متطلبات سكانها، وأهم ركيزة من ركائزها الاقتصادية. وهذا النوع من المصادر لا يقتصر على وصف هذه المؤسسات فحسب، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يصنف المشاكل التي اعترتها، ويسهب في ذكر التقنيات التي تستعمل لجلب المياه، وهي قضايا غالباً ما همَّشتها كتب التاريخ التقليدية.

والجدير بالذكر أن كتب الجغرافيا والتصوف والنوازل الفقهية هي أهم المصادر الدفينة التي تقدم للباحث أجوبة حول هذه القضايا.

وكتطبيق للمقولات الآنفة الذكر، يشير الادريسي[1] إلى أنواع الأسواق الموجودة في مراكش فيذكر من بينها سوق الدخان والصابون والصفر والمغازل، وهو نص ذو مغزى عميق يبين نمط التخصص الذي ساد أسواق مراكش، ويكمل ما سبق استنتاجه عند التعرض لذكر المساجد ومن بينها مسجد الجزارين. ولا شك أن اعتبارات متعددة تحكمت في توزيع الأسواق حتى لا يحدث أي ضرر للباعة أو المشترين من سكان المدينة. كما أن هذا الرحالة يشير إلى الضرائب المفروضة على التجار وهي التي يسميها ضريبة القبالة.

ويزيد ابن رشد في تبديد الغيوم المخيمة على مسألة الأسواق من خلال نوازله، فيورد نازلة وردت عليه من مراكش تتعلق بمشاكل المعاملات بين الباعة والمشترين في أسواق هذه المدينة[2]، وكذا بعض التجاوزات مثل مشكلة الغش في صرف الدينار إلى دراهم[3]، والتدليس في صياغة الذهب، ومدى إمكانية تدخل السلطة في شؤون الصناعة في حالة الغش.

وتكشف رواية أخرى دفينة عن وجود «الموقف» داخل أسواق مراكش، وهو المكان الذي يجتمع فيه العمال والخدمة لعرض خدماتهم على من يريد استئجارهم[4].

وبالمثل تتعرض نصوص أخرى لنشاط الباعة المتجولين في أسواق مراكش. ففي ترجمة أبي

---

(١) **وصف افريقيا الشمالية**، م.س. ص ٤٥. وبالنسبة لسوق المغازل ربما هو السوق نفسه الذي يسميه ابن الزيات سوق الغزالين. انظر **اخبار ابي العباس السبتي**. القسم المنشور، م.س.، ص ٤٧٥.

(٢) ابن رشد: **نوازل ابن رشد** (مخطوط) م.س. ص ١٨٠ ـ ١٨١، وتتمثل في إحدى المشاكل التي يوردها حول رجلين تعاملا في ربع دينار، ثم اختلفا في التقاضي، فذكر البائع أن للمشتري ثمن دينار في ذمته بينما احتج المشتري بأنه قد دفعه إليه هل تجب اليمين عليه في المسجد الجامع. انظر الونشريسي، **المعيار**... م.س.، ص ٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٥ ـ ٠٦.

(٤) مجهول **مناقب الشيخ ابي العباس السبتي**، م.س. ورقة ١٥٦ ظهر.

زكريا، يذكر ابن الزيات[١] أنه كان يصنع القدور ويبيعها، وعن آخر أنه كان يبيع الباقلاء ويحملها على رأسه[٢]، بينما كان أبو علي حسين المعروف بابن يابو دلالاً بإحدى القيساريات في المدينة[٣].

وإلى جانب وصف مختلف الأنشطة داخل الأسواق، تمدنا المصادر الدفينة بمعلومات قلّ نظيرها عن تقنيات استخراج المياه وجلبها للمدينة، وتخصيصها إما لشرب السكان أو سقي البساتين. فعلى مستوى الماء الصالح للشرب، يذكر الادريسي[٤]، أن أهل مراكش كانوا يعتمدون على مياه الآبار إلى أن جلب إليهم علي بن يوسف ماء من عين تبعد عن المدينة بأميال[٥]، ثم طوَّرها بعد ذلك الموحدون خاصةً في عهد الخليفة الموحدي أبي يوسف الذي أرسل في وسطها ساقية تشقها من القبلة إلى الجوف، ومنها استنبطت سقايات لشرب الناس[٦] كما أقيم صهريج كبير لتجميع المياه أثار إعجاب مارمول[٧].

أما بالنسبة للماء المخصَّص لسقي بساتين مراكش، فقد اختُرعت طريقة هندسية بارعة أبدعها مهندس أندلسي يدعي عبيد الله بن يونس واستفاد الناس منها، وقلدوه في ذلك فكان ذلك سبباً من أسباب اتساع عمرانها[٨]. ولعل تجميع مختلف الشذرات التي وردت في هذه المصنفات تمكّن دون شك من استكشاف الملامح العامة لنظام الري في مراكش.

يتبين مما سبق أن المصادر الدفينة تنير بعض الزوايا المظلمة من المؤسسات الاقتصادية في مراكش كالأسواق والمعاملات التي تجري فيها. كما أن مشاكل التدليس في الصرف والذهب، والعلاقة بين الحاكم والتجار، توضح مدى التعقيد في مدينة اتسع عمرانها وأصبحت سوقاً هاماً للتعامل المالي..

ثالثاً: على صعيد المؤسسات الإدارية والثقافية

لا جدال في أن كتب التاريخ لم تولِ عنايتها الكاملة للمؤسسات الإدارية والثقافية لمدن الغرب الإسلامي، مما فتح الباب أمام بعض التخريجات الأجنبية التي أطلقت أحكاماً مجحفة عممتها على المدينة الإسلامية، حتى أن برنارد لويس بلغ به التعسف حد القول بأن هذه الأخيرة تخلو من أي مؤسسة مدنية. ونحا منحاه بلانهول وكارديت فزعما أن المدينة الإسلامية لم تعرف مؤسسات إدارية[٩] ومن هنا يأتي دور المصادر الدفينة في الكشف عن هذه المؤسسات، وبالتالي تفنيد تلك المزاعم الباطلة.

---

(١) **التشوف**، م.س.، ص ٤١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٥٩

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٩٣

(٤) **وصف افريقيا الشمالية**، م.س.، ص ٦٨، ٨٥.

(٥) يحددها ياقوت الحموي بناحية أغمات، انظر: **معجم البلدان**، م.س. ج ٥، ص ٩٤.

(٦) مؤلف مجهول: **كتاب الاستبصار**، م.س.، ص ٢١٠

(٧) مارمول: م.س.، ص ٥٦

(٨) الادريسي: م.س.، ص ٦٧ ـ ٦٨

(٩) محمد عثمان عبد الستار: م.س.، ص ٣٠١

يتضح ذلك من خِلال متابعة بعض التراجم. ففي ترجمة مروان بن عبد الملك تجمع كتب الطبقات والسير[١] أنه أكره على ولاية الحسبة في مراكش، مما يبين تواجدها كخطة إدارية في تلك المدينة بما تمثله من وظيفة تستلزم الاستقامة والبعد عن المعاملات التي تفقد ثقة التعامل واستتباب الأمن والتعاون بين الزبناء والتجار.

والواقع أن وظيفة الاحتساب غدت ضرورة حتمية في مدينة أصبحت تحتل مكانة اقتصادية مرموقة، فضلاً عن أن السلطة كانت تنظر إلى الأسواق كمصدر دخل، ولذلك كان لا بد من وجود مؤسسة إدارية تتولى الاشراف على تنظيم السوق، وتضمن وصول الدخل بطريقة منتظمة ومراقبة، مما حتم إيجاد وظيفة الحسبة. ولذلك فإن ما ورد في هذه المصادر من إشارات حول الحسبة والمحتسبين يُعدّ منسجماً مع الواقع والمنطق.

وتبين نصوص أخرى تواجد خطة قضاء الجماعة بالمدينة، بل تعطي أسماء قضاة شغلوا هذه الوظيفة كالفقيه أبي عبد الله محمد بن علي[٢]، وابن الملجوم يوسف بن عيسى بن علي[٣]، ومؤمن بن مجاهد[٤].

وتؤكد بعض الروايات الواردة في كتب التصوف وجود دار الاشراف بمراكش، وهي التي تمثلت مهمتها في جباية الضرائب. وكان النظر فيها في مرحلة من مراحل الحكم الموحدي لأبي يحيى بن أبي بكر بن يوسف الكرمي[٥]. كما برزت وظيفة صاحب الوقت ضمن هذه الكتابات حيث ورد في إحدى التراجم اسم شخص شغل هذا المنصب في عهد يعقوب المنصور الموحدي ويدعي عبد الله الخراز[٦].

أما على مستوى المؤسسات الثقافية، فتُعتبر كتب التصوف منجماً غنياً في هذا المجال خاصةً إذا علمنا أن كتب التاريخ لم تحفل بهذه المؤسسات. فالحديث عن المدارس والكتاتيب القرآنية وطرق وأساليب التدريس يرد بين الفينة والأخرى في شكل روايات تتأكد صحتها من خلال مقارنتها، أو عبر تتبع سياقها المنطقي. وفي هذا الصدد تبرز أخبار تحبيس الأمراء لبعض المدارس على المتصوفة والأولياء كما حدث للمتصوف أبي العباس السبتي الذي حبس لفائدته الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي مدرسةً بمراكش[٧].

والواقع أن التحبيس لعب دوراً هاماً في الحياة العمرانية والثقافية للمدن المغربية وعلى

(١) ابن القاضي: م.س.، ج ١، ص ٣٣٤ ـ ابن الزيات: م.س.، ص ٢٣٨

(٢) أبو علي صالح: م.س.، ص ١١

(٣) مجهول: **كتاب طبقات المالكية**، م.س.، ص ٢٨٢

(٤) الونشريسي: م.س. ج ٥، ص ٥١٤.

(٥) ابن الزيات: **اخبار أبي العباس السبتي**، م.س.، ورقة ٢٠٣ وجه.

(٦) مجهول: **حكاية أبي العباس السبتي مع الطلبة**، (مخطوط). الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط. رقم د ٢١٥٠ (ضمن مجموع) ورقة ١٠ ظهر.

(٧) التادلي: **مناقب الشيخ أبي العباس السبتي**. (مخطوط) م.س. ورقة ١٠٠ ظهر.

الخصوص مراكش. مصداق ذلك ما تزخر به كتب النوازل من أحكام تدور حول هذا الموضوع. وتمثل الأحباس جانباً تطوعياً لم يقتصر على الدولة فحسب، بل ساهم فيه الأفراد أنفسهم. وأهميته تكمن في الحفاظ على المنشآت المحبسة والمحبس عليه: فمن دخلها تتم إعادة بناء ما تهدم أو ترميمه وإصلاحه. كما كان للتحبيس أثر في استمرار هذه المدارس وأداء الوظائف التي اضطلعت برسالتها.

ويسهب مارمول[1] في وصف مدرسة عرفت باسم «مطرقة العلوم» ناسباً بناءها للخليفة عبد المؤمن بن علي مع تحديد موقعها الذي كان بجوار جامع الخليفة المذكور. كما يسرد أصناف العلوم التي كانت تدرّس بها، مشيراً إلى أن طلبتها كانوا يعيشون من نفقاتها التي تدرها عليها الأحباس بقوله: «كانوا يعيشون على نفقة المدرسة الغنية جداً لأن أفضل الممتلكات كانت لها».

ويضيف هذا الرحالة نصاً آخر يتعلق بمدرسة «ملكية» كانت خاصة لتدريس أبناء الخلفاء فيصفها بأنها كانت تحتوي على قاعة كبيرة جميلة مربعة تحيط بها من كل جانب رفوف أو خزانات لحفظ الكتب[2] لكنه لا ينص بصريح العبارة أنها بنيت في العصر الموحدي. ومما يدعم هذا الشك ما أشارت إليه رواية صوفية من أن الأمراء قبل العصر المريني كانوا يستدعون المدرسين إلى بلاطاتهم[3] غير أن المسألة التي لا تقبل الجدل هي أن الخلفاء لم يكونوا يجلبون لتدريس أبنائهم سوى صفوة أساتذة الأندلس من أمثال أبي عيسى لب في العصر المرابطي[4].

أما عن النشاط العلمي للطلبة، فتزودنا بعض المصادر الدفينة برواية تكشف عن أن اجتهاد بعضهم، وتعطشهم للمعرفة كان يبلغ بهم حد مواصلة الحوار والنقاش حتى ساعة متأخرة من الليل[5].

وثمة نصوص أخرى تتطرق إلى وصف الكتاتيب القرآنية، فتشير إلى تعلم الصبيان القرآن في كتاتيب مراكش[6]، وتعطيل يوم الخميس بعد الظهيرة[7]، واستمرار التدريس في المسجد أحياناً حتى أثناء الليل[8]. كما تعرض لوضعية المدرِّس في الكتّاب القرآني[9]، وتشير إلى فقره المدقع[10]

كما ترد إشارات أخرى في المصادر الدفينة حول السجون جاءت إحداها في ترجمة أبي عبد الله بن إسماعيل قاضي الحضرة بمراكش والمتوفى سنة ٤٩٧ هـ، إذ أكدت أنه كان يتعاطف مع

---

(١) مارمول: م.س. ص ٤٩ وربما تكون الفقرة التي أوردها الحسن الوزان حول مدارس مراكش تتعلق بالمدرسة ذاتها لأنه لا يشير صراحة إلى العصر الذي بنيت فيه انظر **افريقيا**، م.س. ج١، ص ١٠٤

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٢

(٣) الشراط: **الروض العاطر الانفاس** (مخطوط) م.س.، ورقة ١٥ ظهر.

(٤) ابن سعيد **المغرب في حلى المغرب**. مصر، دون تاريخ، ج ٢، ص ١٨٠

(٥) مؤلف مجهول: **حكاية ابي العباس السبتي مع الطلبة** (مخطوط) م.س.، ص ٢٧٩

(٦) ابن الزيات: **التشوف**، م.س.، ص ١٨١

(٧) المرجع نفسه، ص ٢٩

(٨) المرجع نفسه، ص ٠٧

(٩) المرجع نفسه، ص ١٨١

(١٠) **مناقب الشيخ ابي العباس السبتي**، م.س.، ورقة ١٠١ وجه.

السجناء[1]، بينما جاء في سياق ترجمة المتصوف أبي يعزى أنه سجن في صومعة جامع الكتبية[2].

ولا شك أن هذه النصوص قمينة بإبراز أهمية المصادر الدفينة في استجلاء معالم تاريخ المؤسسات الثقافية والإدارية بمراكش.

رابعاً: معالم الحياة الاجتماعية

ويُعزى الفضل أيضاً إلى المصادر الدفينة في توضيح معالم الحياة الاجتماعية في مدن الغرب الإسلامي. وهي لا تكتفي بذكر القبائل والطوائف من سكان المدينة، بل تتعدى ذلك إلى ذكر الطبقات الاجتماعية، وتقاليد السكان وعاداتهم وأعرافهم، مع ذكر الأسر النبيهة، وتوزيعهم البشري عبر أنحاء المدينة، مما يتيح إمكانية رسم خريطة تقريبية لتوزيع السكن داخلها.

وبالنسبة لمراكش، وهي النموذج الذي ركّزنا عليه في هذه الدراسة، تفيدنا المصادر الدفينة في الوقوف على القبائل التي شكّلت سكان المدينة، والمتمثلة في قبيلة إيلان، وحولها قبائل نفيس وبنو يدفر ودكالة ورجراجة وزودة وهسكورة وهزرجة[3]. ويبدو أن العناصر الأندلسية وفدت على مراكش بأعداد كبيرة، خاصة أولئك الذين توفرت فيهم المهارة والخبرة الصناعية[4].

وبالمثل، تفيدنا هذه المصادر في معرفة أحوال أهل الذمة كفئة اجتماعية شكلت جزءاً من سكان مدينة مراكش. ولا يخامرنا شك في الأسباب التي كانت وراء التواجد المسيحي بهذه المدينة، فهي ترجع أساساً إلى استخدامهم في الجيش المرابطي[5]، بالإضافة إلى قضية التغريب أو ما يمكن تسميته «بالهجرة القسرية» حيث نستشف من إحدى الروايات أنه تم تهجير خمسين ألفاً من أسرى موقعة الزلاقة (٤٧٩ هـ/١٠٨٦ م) إلى مراكش بواسطة الجمال[6]

ويُستخلص من إحدى النوازل الواردة على قاضي مراكش موسى بن حماد، أن بعض النصارى كانوا يُظهرون الإسلام ويُبطنون دينهم النصراني. وقد اكتُشف أحدهم، مما أدى بالفقهاء إلى إصدار فتوى في حقه[7].

كما يُستنتج من إحدى الروايات الواردة في كتب التصوف تواجد اليهود في مراكش[8] ومشاركتهم في صلاة الاستسقاء[9]، مما يوحي بأن حياة أهل الذمة سارت مع حياة الفئات المسلمة

---

(١) ابن بشكوال: **كتاب الصلة**، ج ١، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٩٧

(٢) ابن الزيات: **التشوف**، م.س. ص ٢١٥

(٣) الادريسي: م.س.، ص ٧٠

(٤) المقري: **نفح الطيب**، ج ٣، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٥٣

(٥) مارمول. م.س.، ص ٥٠

(٦) الزياني: **بغية الناظر والهيكل الجامع بما في التواريخ من الجوامع** (مخطوط) الخزانة الحسنية رقم ١٢٥٠، ص ١٢١

(٧) ابن رشد **نوازل ابن رشد**، م.س.، ص ٣٢٣

(٨) مارمول. م.س.، ص ٥٥ ويذكر ان حي اليهود كان يوجد في وسط المدينة.

(٩) ابن الزيات: **مناقب**، م.س.، ورقة ١٠٥ ظهر.

وفق ما يقره الشرع الإسلامي من أسس التعامل معهم.

ومن منظور اجتماعي كذلك، تمدنا بعض النصوص الدفينة بمعلومات حول طبقة العبيد في مراكش. فمن خلال إحدى نوازل الونشريسي، يتبين أن بعض النصارى كانوا عبيداً في ملكية المسلمين بدليل عقود تثبت إبراء بعضهم لنفسه من سيده[١]. كما أن الأسرى الذين وقعوا في قبضة الجيش الموحدي عند فتحه مراكش أصبحوا في عداد العبيد[٢]. ولا يُستبعد أن يكونوا هم الذين عرفوا بعبيد المخزن[٣].

أما بخصوص عدد سكان المدينة، فيمكن الاستئناس بهذه المصادر لتكوين فكرة تقريبية في هذا المجال. فالحسن الوزان[٤] يشير إلى أن مراكش بلغت في عهد علي بن يوسف مائة ألف كانون. غير أنه يلمّح في موضع آخر إلى انخفاض هذا العدد بعد حصارها من طرف عبد المؤمن الموحدي الذي دخلها عنوة وبطش بأهلها «فقضى على حياة قسم كبير من سكان مراكش»[٥]، وإذا صدقنا قول ابن عبد الملك فإن ما بقي من عدد سكان المدينة الذين نجوا من مذابح الموحدين لم يتجاوز سبعين رجلاً[٦].

وبالإضافة إلى الإفادات الاجتماعية الآنفة الذكر، تساهم المصادر الدفينة كذلك في إماطة اللثام عن بعض عادات وتقاليد سكان مراكش، وبعض القيم الأخلاقية التي كانوا يتميزون بها مثل كرم الضيافة[٧] كما وردت إشارات عن بعض عادات النساء الحوامل اللائي يعسر عليهن وضع حملهن[٨] فضلاً عن إقامة الأعراس في المدينة[٩] والأمراض التي كانت تفتك بحياة عدد كبير من السكان[١٠]، وكلها أخبار قل نظيرها في المصادر التاريخية التقليدية.

خلاصة واستنتاج:

أوضح هذا البحث أهمية المصادر الدفينة في دراسة المدن، وكشف النقاب عن مظاهرها الحضارية المنسية في عملية تكامل مع المعلومات الشحيحة التي توفرها الاسطوغرافيا التقليدية، وذلك انطلاقاً من بحث تطبيقي عن مدينة مراكش في القرن السادس الهجري. ولهذا يخلص الباحث إلى ضرورة رسم خطة مستقبلية لدراسة المدن المغربية انطلاقاً من الجوانب الآتية:

---

(١) الونشريسي: م.س. ج ٢، ص ١٧٩

(٢) ابن عبد الملك: م.س. ج ١، ق ١، ص ٢٢٨

(٣) البيدق: **المقتبس من كتاب الأنساب**، م.س.، ص ٥٧

(٤) **وصف إفريقيا**، م.س. ج ١، ص ١٠ وعنه ينقل مارمول العدد نفسه، انظر **افريقيا**، ج ٢، ص ٤٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٠

(٦) **الذيل والتكملة**، م.س. ج ١، ق ١، ص ٢٢٨

(٧) ابن الزيات: **التشوف**، م.س.، ص ٢٣٧

(٨) ابن الأحمر: **بيوتات فاس الكبرى**، م.س.، ص ٣٠

(٩) ابن الزيات: م.س.، ص ٤ ـ ٤٠١

(١٠) ابن الآبار: **المقتضب من تحفة القادم**. بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

١ ـ إعادة النظر فيما كتبه الأجانب الذين غابت في دراساتهم المصادر الدفينة[١].

٢ ـ العمل على الاسراع في تحقيق ونشر تراثنا المخطوط لما يختزنه من معلومات حضارية هامة حول المدن.

٣ ـ ربط تحقيق المخطوطات بالعمل الأركيولوجي للكشف عن المظاهر الحضارية المنسية في تاريخ المدن.

(١) حسب اطلاعنا على ما كتبه الأجانب عن المدن المغربية في العصر الوسيط لم نجد سوى دوفردان DEVERDUN الذي استغل كتاب **بهجة الناظرين** للازموري. أما الآخرون فقد ركزوا على كتب الجغرافيا فحسب.

معلومات حول الأبحاث الواردة في الكتاب

* **«الطبقة» في المغرب الإسلامي بين المفهوم العام وخصوصية الواقع التاريخي.**

بحث قدم في الملتقى المغاربي الأول الذي نظمته المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية والأثرية والحضارات المقارنة بكلية الآداب بمكناس في يناير/كانون الثاني ١٩٩٣ ونشر في مجلة **دراسات عربية**، العدد ٦/٥ سنة ٣٠ (آذار ـ نيسان ١٩٩٤).

* **البنية القبلية بالمغرب ومسالة المساواة والتراتب الاجتماعي.**

بحث نشر في مجلة **دراسات عربية**، العدد ٦/٥ سنة ٢٩ (آذار ـ نيسان ١٩٩٣).

* **تاريخ العوام في مغرب العصر الوسيط بين فقر الوثائق و إمكانيات التجاوز: طرح ومناقشة من خلال كتب العقود والوثائق.**

بحث قدم في الأيام الدراسية المخصصة لتكريم الراحل جرمان عياش ونظم بإشراف كلية الآداب بالرباط والجمعية المغربية للبحث التاريخي في يناير/كانون الثاني ١٩٩٢

* **خبايا رحلة يحي بن إبراهيم إلى الحج: دراسة في مكونات الصلة بين الرحلات الحجية والدعوات السياسية.**

بحث قدم في ندوة: أدب الرحلة والتواصل الحضاري في ابريل/نيسان ١٩٩١، ونشر ضمن أعمال هذه الندوة في سلسلة الندوات عدد ٥، ١٩٩٣ ـ مطبعة فضالة، ص ص ٢٤٧ ـ ٢٦٠

* **قراءة في التجربة الوحدوية المرابطية للغرب الإسلامي.**

بحث قدم في ندوة الجامعة الشتوية المنظمة بيفرن سنة ١٩٨٨ في موضوع «مجهودات وإسهامات الأجيال السالفة عبر التاريخ في بناء المغرب العربي». وقد نشر ضمن أعمال هذه الندوة في الكتاب الأول: المحور التاريخي. شركة الطباعة ـ صوت مكناس، ص ص ١١١ ـ ١٥١

* **الجاليات المسيحية بالمغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين.**

بحث قدم للمؤتمر الخامس لتاريخ المغرب العربي وحضارته بتونس سنة ١٩٨٩ (أكتوبر) ونشر في **الكراسات التونسية**، مجلد ٤٣، عدد ١٥٥ ـ ١٥٦، ص ص ٩٥ ـ ١٢٨

* **واقع الأزمة والخطاب «الإصلاحي» في كتب المناقب والكرامات.**

بحث قدم في اليوم الدراسي «الإسطوغرافيا والأزمة» الذي نظمته الجمعية المغربية للبحث التاريخي في إبريل/نيسان ١٩٨٩

* **دور المصادر «الدفينة» في كشف الجوانب الحضارية المنسية للمدينة المغربية.**

بحث قدم في ندوة «المدينة في تاريخ المغرب العربي» التي نظمتها كلية الآداب ابن مسيك بالدار البيضاء، ونشر ضمن أعمال هذه الندوة. مطابع سلا، ١٩٩٠، ص ص ٢٦ ـ ٤٨.

* **علاقة الخلافة الإسلامية بمنطقة سوس إبان عصر الولاة: قراءة وملاحظات.**

بحث قدم في ندوة «أكادير الكبرى» التي نظمتها كلية الآداب بأكادير سنة ١٩٨٦ ونشر ضمن أعمال هذه الندوة.

فهرس الموضوعات

تقديم ٥

١ ـ «الطبقة» في المغرب الإسلامي بين المفهوم العام
وخصوصية الواقع التاريخي ٧

٢ ـ البنية القبلية بالمغرب ومسالة المساواة
والتراتب الاجتماعي ٢١

٣ ـ تاريخ العوام في مغرب العصر الوسيط بين فقر
الوثائق و إمكانيات التجاوز:
طرح ومناقشة من خلال كتب العقود والوثائق ٢٧

٤ ـ علاقة الخلافة الإسلامية بمنطقة سوس إبان عصر الولاة:
قراءة وملاحظات ٣٧

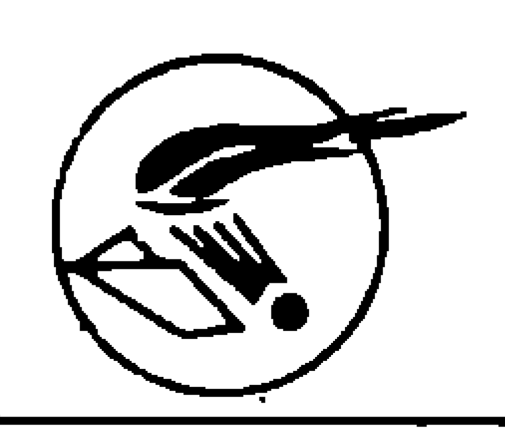
٥ ـ خبايا رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي إلى الحج
دراسة في مكونات الصلة بين الرحلات الحجية
والدعوات السياسية ٥٤

٦ ـ قراءة في التجربة الوحدوية المرابطية للغرب الإسلامي ٦٣

٧ ـ الجاليات المسيحية بالمغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين:
صفحة مبكرة من صفحات التعايش والتسامح بين
الإسلام والمسيحية ٨٧

٨ ـ واقع الأزمة والخطاب «الإصلاحي» في كتب المناقب والكرامات:
دراسة تطبيقية على الأزمة الموحدية في أواخر
القرن السادس الهجري وبداية السابع ١٠٦

٩ ـ دور المصادر «الدفينة» في كشف الجوانب الحضارية
المنسية للمدينة المغربية:
دراسة تطبيقية حول مدينة مراكش من التأسيس إلى
أواخر عصر الموحدين ١٢٣



صادر عن دار الطليعة

المغرب والأندلس في عصر المرابطين

المجتمع ـ الذهنيات ـ الأولياء

د ابراهيم القادري بوتشيش

□ هذا الكتاب هو أصلاً جزء من أطروحة جامعية أعدت لدكتوراه الدولة في التاريخ وينطلق من فكرة أن البحث في تاريخ المجتمع والذهنيات بالمغرب والأندلس لا يزال يخطو خطواته الأولى، إذ أن معظم الدراسات كرّست للتاريخ السياسي والأحداث المدوّية، في حين تم إغفال جوانب متعددة من البنيات الاجتماعية والعقليات السائدة. لذلك، يهدف هذا الكتاب إلى سدّ هذه الثغرات في محاولة لفهم عقلية المجتمع بالمغرب والأندلس إبان العصر المرابطي من خلال الوقوف على ظواهر اجتماعية متعددة، كظاهرة الزواج والمرأة والمهر ومشاكل الحياة الزوجية والطرق التربوية السائدة، ومعالجة بعض المعتقدات الشعبية والظواهر الخرافية كالسحر والشعوذة والكهانة والتبرك بالقبور، والاعتقاد في أرواح الجن، ونحو ذلك من أشكال الذهنية الغيبية التي أهملتها الدراسات قديماً وحديثاً.

□ كما يسعى الكتاب أيضاً إلى الوقوف على ظاهرة الأولياء والصلحاء، ويجتهد في إيجاد تفسير لمسألة الكرامات الصوفية والبركة والاعتقاد في الأولياء. وفي الوقت ذاته يحاول الإحاطة بالعادات والتقاليد السائدة عن طريق دراسة الأطعمة والأزياء والمواسم والاحتفالات ووسائل الترفيه... كل ذلك عبر منهج يقوم على التوثيق المكثّف لهذه الظواهر، وتفسيرها انطلاقاً من مقاربات متعددة تطمح إلى رؤية التاريخ بمنظور جديد.

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون:

٢٠٠٠/٩٤/١١٧٨

تاريخ الغرب الإسلامي

□ يطمح هذا الكتاب إلى قراءة تاريخ الغرب الإسلامي قراءة جديدة تقوم على الحفر في عُمق القضايا والإشكاليات المرتبطة بالحضارة والمجتمع، وتستند إلى إطار نظري دقيق يتفاعل في جدلية مع الوقائع التاريخية العيانية، وتنطلق من منظور علمي موضوعي يحاول رصد الموروث الحضاري وتلمسّ النسيج السوسيوثقافي من أجل وضع تصوّر أولي لسياق تطور مجتمع الغرب الإسلامي، وبنائه بناءً علمياً يتجاوز التّصور العشوائي وعناصر التشويش التي أقحمتها بعض الدراسات الأجنبية عموماً والاستشراقية خصوصاً. كما يسعى إلى فك ألغاز بعض التجارب التاريخية المتميزة التي شهدها الجناح الغربي من «دار الإسلام»، كما يقدّم اجتهادات تحاول فهم الآليات المندرجة تحت مقولات الاستمرارية والقطيعة والتحوّل المعاق، وذلك من خلال دراسة البُنى الطبقية والقبلية، ويروم استحضار تاريخ المنسيِّين والمهمَّشين وفئات العوام من خلال وثائق جديدة تدفع بهم إلى منطقة الضوء.

□ والكتاب وضعه باحث عربي مغربي، عُرف بمناهجه الجريئة في استنطاق الحقائق، وزحزحة ما ظل يُشكّل لوقت طويل «مسلمات» في تاريخ الغرب الإسلامي. وهو إذ يطرح هذه الأسس والمرتكزات النظرية والتطبيقية ، فإنه يهدف في المقام الأول إلى خلق حوار جادٍ يستند على المرجعية النقدية التي تنحو إلى المزيد من النبش وتعميق معول البحث والتنقيب لطرح أسئلة جديدة تكون دعامةً لدراسات مستقبلية.

■ ■ ■

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت